

A ANGÚSTIA COMO DISPOSIÇÃO AFETIVA EM SER E TEMPO

por

Marcelo José Soares

Trabalho apresentado ao Curso de Mestrado do programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de concentração em Filosofias Continental e Analítica, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**

Presidente: PROF. MARCELO FABRI

Santa Maria, RS, Brasil

2010

Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Pós-Graduação em Filosofia

A comissão examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

A ANGÚSTIA COMO DISPOSIÇÃO AFETIVA EM SER E TEMPO

elaborada por

MARCELO JOSÉ SOARES

como requisito parcial para obtenção do grau de

Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcelo Fabri (UFSM)

(Presidente)

Prof. Dr. Noeli Dutra Rossato (UFSM)

Prof. Dr. Paulo Rudi Schneider (UNIJUÍ)

Prof. Dr. Jair Antônio Krassusky (UFSM)

(Suplente)

Santa Maria, novembro de 2010.

AGRADECIMENTOS.

A Universidade Federal de Santa Maria, pelos anos de formação.

A CAPES, pelo financiamento desta pesquisa.

À Coordenação e Secretaria do Departamento e da Pós-Graduação em Filosofia da UFSM.

Aos professores do Depto. De Filosofia da UFSM: Frank Thomas Sautter, Noeli Dutra Rossato e

Marcelo Fabri pelo estímulo ao estudo de filosofia

Aos Colegas no estudo em Heidegger.

Aos Colegas de mestrado.

Aos meus familiares e amigos.

Ao professor Róbson, por todas as etapas.

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

A ANGÚSTIA COMO DISPOSIÇÃO AFETIVA EM SER E TEMPO

AUTOR: MARCELO JOSÉ SOARES

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 19 de novembro de 2010

O presente trabalho tem como objetivo investigar em Heidegger os fundamentos ontológicos de uma fenomenologia dos afetos. Para tanto, circunscreveremos a interpretação ao período de 1927 a 1930, mais especificamente nas obras *Ser e Tempo*, *Que é metafísica?* e *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Partiremos da reconstrução da teoria geral das disposições afetivas em *Ser e tempo*, buscando evidenciar o privilégio das disposições da angústia e do tédio e seus respectivos modos de abertura. Argumentaremos que, com base nas estruturas obtidas a partir da analítica do existente humano, depara-se imediatamente com uma das estruturas existenciais fundamentais ao ser do ser-aí, a saber, a disposição afetiva [*Befindlichkeit*]. Para Heidegger a disposição afetiva é uma estrutura ontológica que constitui abertura de mundo, enquanto que os estados de humor específicos [*Stimmung*] são concretizações ônticas da disposição que perpassam o mundo. Posteriormente evidenciaremos o papel fundamental desempenhado pela angústia, ressaltando que neste sentimento, não basta ao ser-aí estar entregue a própria existência, mas tem a obrigação de responder pela mesma. Por fim abordaremos o tédio em suas respectivas formas culminando na tentativa de compreensão da essência do ‘tédio profundo’ em sua primazia.

Palavras-chave: Heidegger; disposições afetivas; *Befindlichkeit*; angústia; tédio.

ABSTRACT

Master Thesis

Postgraduate Program in Philosophy

Federal University of Santa Maria

Tema

Author: Marcelo José Soares

Advisor: Marcelo Fabri

Date and place of the defense: Santa Maria, March, 2010.

This study has as objective to investigate the approach of Martin Heidegger on ontological foundations of a phenomenology of affects. For this, to limit the interpretation to the period from 1927 to 1930, specifically in the works “Being and Time”, “What is metaphysics?” and “Fundamental Concepts of Metaphysics: World, finitude, solitude”. From the reconstruction of the general theory of affective measures in “Being and Time”, seeking to prove the privilege of the provisions of anxiety and boredom and their modes of openness. We will argue that, based on the structures derived from the existing analytical human faced immediately with a fundamental existential structures to be the be-there, namely the affective disposition [Befindlichkeit]. For Heidegger the affective disposition is an ontological structure that is open and the world, while the states of specific mood [Stimmung] are embodiments of the ontic disposition that pervade the world. Further evidence of the crucial role played by anxiety, noting that this sentiment is not enough to be there be-delivered the very existence, but has an obligation to answer for that. Finally we discuss the boredom in their respective ways culminating in an attempt to understand the essence of 'profound boredom' in its primacy.

Key-words: Heidegger; affective disposition; *Befindlichkeit*; anxiety; boredom.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1. RECONSTRUÇÃO DA “RETOMADA DA QUESTÃO DO SENTIDO DO SER” EM <i>SER E TEMPO</i>	14
1.1. Ontologia fundamental.....	15
1.1.1. Objeto e papel da analítica existencial na ontologia fundamental.....	16
1.1.2 Fenomenologia como ciência que permite tematizar o ser do ente.....	20
1.1.3. O Ser-aí enquanto existência e ser-no-mundo.....	22
2. A ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA DOS AFETOS.....	29
2.1.2. Importância metodológica da disposição para a analítica.....	29
2.2.2 A temporalidade da disposição.....	38
3. A ANGÚSTIA COMO DISPOSIÇÃO AFETIVA SINGULAR.....	40
3.1. Primazia dos afetos.....	42
3.2. Ontologia dos afetos.....	45
3.3. A disposição fundamental da angústia.....	50
3.3.1 A angústia e sua temporalidade.....	61
3.4 A disposição afetiva do Tédio.....	65

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....69

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....74

INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem como objetivo principal reconstruir a teoria geral das disposições afetivas fundamentais no interior da obra de Martin Heidegger do período de 1927 a 1929, enfocando o privilégio das disposições da angústia e do tédio e seus respectivos modos de abertura. Para que essa investigação seja possível, procurou-se, em um primeiro momento, reconstruir conceitualmente a problemática vinculada a questão do ser, tal como a mesma é proposta por Heidegger em *Ser e Tempo*. Com efeito, a colocação adequada da problemática do ser, apesar de possuir uma longa e destacada tradição na história da filosofia, segundo o filósofo supradito, foi de alguma maneira envolvida por um esquecimento através dos tempos, sobremaneira, no interior das ontologias tradicionais, e mais, a questão do sentido do ser foi deixada de lado, uma vez que, os supremos esforços de pensamento tradicional não passaram de uma análise das evidências meridianas, por isso segundo Heidegger ocorre um erro metodológico, no qual o conceito de ser permanece obscuro, ou seja, as definições acerca da referida questão permanecem indefinidas até então, pois tais definições, a bem da verdade, abordam o conceito de ente e não de **ser** dos entes. Nesse sentido, interrogar o ser do ente pressupõe uma distinção prévia entre estes, ligeiramente tomados como sinônimos ao longo da tradição pós-aristotélica. Elegendo a Fenomenologia como método filosófico de investigação e estendendo-se até a apresentação da compreensão, e sua circularidade, como característica ontológica do ser-aí, Heidegger delimita os liames de uma filosofia que visa resgatar – desconstrução –, sobretudo, o sentido do ser.

Para realizar a reconstrução dos fundamentos ontológicos de uma fenomenologia dos afetos, faz-se necessário, em um primeiro momento, apresentar o objeto e função da analítica existencial presentes na ontologia fundamental, mais especificamente, no tratado heideggeriano intitulado *Ser e Tempo* 1929. Tal analítica parte de uma consideração prévia de que o ente humano possui um privilégio frente aos demais entes no que concerne a pergunta pelo ser, pois somente através da analítica existencial proposta é possível investigar as estruturas últimas que concernem acesso ao ser, isto porque, o ente humano uma vez que se relaciona com seu próprio ser, também está constantemente se relacionando com o ser dos demais entes. Segundo Heidegger, é próprio da analítica existencial expor e delimitar a investigação, de modo que o

problema acerca da maneira mais adequada de ter-se acesso à estrutura fundamental do ente visado torna-se central. Com o estabelecimento de um campo temático a ser investigado, surge a necessidade de uma discussão acerca das questões sobre de investigação a ser utilizado, a saber, um método fenomenológico-hermenêutico. O filósofo propõe como ponto de partida da analítica, a cotidianidade mediana, pois é nesta que o ser-aí se encontra na maioria das vezes.

No segundo capítulo, com base nas estruturas obtidas a partir da analítica do existente humano, a qual contempla a interpretação do modo de ser cotidiano do ser-aí, e através do questionamento pelo que há de mais conhecido e cotidiano no âmbito ontológico-existencial, depara-se imediatamente com uma das estruturas existenciais fundamentais ao ser do ser-aí, a saber, a disposição afetiva [*Befindlichkeit*]. A disposição afetiva é um modo de apreensão do respectivo modo do ser-aí ser, no qual ele a cada vez é; ela é o modo puro e simples de existir no qual o ser-aí se encontra aberto e sente-se situado, e mais, ela é o próprio modo de ser existencial. Nela o ser-aí abre-se para o seu caráter de estar-lançado, bem como é na disposição que ele se abre para o mundo e deste modo, deixa-se tocar por este último, de forma a abandonar-se por completo. A disposição afetiva constitui, portanto, o modo existencial pelo qual o ser-aí apresenta a própria abertura e a possibilidade de uma auto-interpretação.

O modo originário de se encontrar e se sentir no mundo, proporcionado pela disposição afetiva, condiciona o ser-aí, de modo que, a compreensão em relação as coisas é vista sempre sob à luz dos estados de humor. Em outros termos, é de caráter fundamental da disposição proporcionar ao ser-aí um estado de sintonia com aquilo que se apresenta, ou seja, a *Befindlichkeit* afina o ser-aí de modo que este, ao ser afetado pelo ente intramundano, é também afetado de um certo modo. Portanto, a disposição não consiste apenas em abrir ao ser-aí em seu estar-lançado no mundo, mas o modo como o mesmo se abandona no mundo e por este se deixa tocar. Para Heidegger a disposição afetiva é uma estrutura ontológica que constitui abertura de mundo, enquanto que os estados de humor específicos [*Stimmung*] são concretizações ônticas da disposição que perpassam o mundo.

O terceiro capítulo objetiva tematizar a angústia enquanto disposição afetiva fundamental do ser-aí que se encontra lançado no mundo. Na base da interpretação ontológica heideggeriana, Bem como evidenciar o papel fundamental desempenhado por este sentimento, no que concerne a sua estranheza originária. Estranheza esta, na qual o ser-aí se encontra num primeiro momento com o nada e como o “em lugar nenhum”. Num segundo momento, por que na angústia o ser-aí

deixa de se compreender na publicidade do impessoal. O que deve ser entendido no âmbito existencial ontológico. Na angústia o ser-aí se singulariza em sua autêntica condição de mundo, se encontrando naquilo mesmo que se abriu.

No sentimento da angústia o ser-aí está concernido à sua própria existência, além do que é importante ressaltar que não basta estar entregue à própria existência, mas o ser-aí tem de responder pela mesma, mesmo que por vezes ele procure se esquivar de sua própria existência. Na angústia o ser se abre para o ser-aí, na medida em que o ente intramundano passa a não ter mais sentido para o ser-aí, e deste modo, o ser-aí singulariza-se, pois através desta singularização toma consciência de si mesmo, bem como de sua condição de ser-no-mundo, e este é o modo de ser mais próprio do ser-aí. O ser-aí sempre se projeta em possibilidades, no caso da angústia, o ser-aí se projeta na possibilidade mesma que se abriu, e o mundo circundante naquilo mesmo que se projetou, por isso na projeção do ser-aí coincidem o abrir e o aberto. Na disposição [*Befindlichkeit*] o que se revela acerca do ser-aí é o ‘como se está’, por outro lado a angústia revela como o ser-aí está, neste caso angustiado, isto não no sentido de uma vivência ôntica, mas na singularidade causada pelo encontro que o ser-aí tem consigo mesmo. Na angústia o mundo é revelado como tal e por isso o nada se manifesta, esse nada não pode ser entendido como uma mera operação do entendimento, mas como uma insignificância imposta pela cotidianidade mediana. Portanto o nada proporcionado pelo sentimento da angústia é um nada que pertence diretamente à constituição existencial do próprio ser-aí enquanto ser-no-mundo.

Para Heidegger, os afetos, ao serem interpretados pela ontologia, assumem o caráter de revelar o mundo, de modo que essa possibilidade de revelação trata-se de um entendimento do ser na estrutura existencial ser-no-mundo. Com relação à angústia, que é abordada pelo filósofo de um modo especial, pois a mesma é entendida como um modo autêntico da abertura de mundo, isto por que o fenômeno da angústia surpreende o ser-aí uma vez que o coloca frente a frente com o nada. No nada proporcionado pela angústia, o ser-aí se afasta dos entes intramundanos esvaziando-se por completo de modo que o ser pura e simplesmente se abre para o ser-aí. Essa abertura se perfaz antes de tudo na constituição ontológica da estrutura ser-no-mundo. Por isso a angústia consiste num modo de abertura único por conduzir o ser-aí a uma experiência de finitude, e a partir desta, o ser-aí compreende-se de um modo existencial projetando-se em suas possibilidades mais próprias, pois o ser-aí se vê desvinculado de toda relação de preocupação e ocupação mundanas.

Através da angústia o ser-aí vê-se a mercê do nada, ou seja, se encontra no puro vazio de toda existência, e deste modo, a totalidade conjuntural e o próprio mundo perdem a significância para o ser-aí. Em outros termos, a angústia determina o ser do ser-aí, pois neste estado de ânimo o ser-aí não se depara mais com a totalidade dos entes disponíveis e dos entes dados á mão enquanto uma conjuntura ameaçadora. Por isso a angústia é única, pois seu modo de abertura é privilegiado, uma vez que, conduz o ser-aí através da experiência de finitude, a qual vai além da compreensão exposta nas relações de preocupação e ocupação mundanas, e deste modo o ser-aí é arrastado para suas próprias possibilidades, para o seu poder-ser livre.

Finalmente, tematizar-se-á o ‘tédio’, o qual é apresentado, num primeiro momento e de modo geral, como uma “tonalidade afetiva fundamental do ser-aí” (HEIDEGGER, 2006. p, 70), porém ainda ‘velada’. “o despertar desta tonalidade afetiva fundamental não significa primeiramente acordá-la, mas *deixá-la estar acordada, protegê-la frente ao adormecimento*” (HEIDEGGER, 2006. p, 95). Tal afirmação indica que a tonalidade afetiva já está presente e ao mesmo tempo não está, ou seja, “o que dorme está ausente de uma maneira característica, e, contudo, está aí. Quando despertamos uma tonalidade afetiva, um tal despertar indica que ela já estava aí.” (HEIDEGGER, 2006. p, 73). Por isso, despertar uma tonalidade afetiva significa simplesmente deixá-la ser.

Por outro lado, não deixar com que o tédio adormeça corresponde propriamente ao contrário do comportamento humano habitual que é exatamente aquela tentativa de fazer com que o tédio desapareça por meio de todo o tipo de passatempo. No entanto Heidegger ressalta a necessidade de não se contrapor e de dar a liberdade para que a tonalidade afetiva do tédio possa advir. Por isso o tédio enquanto tonalidade afetiva fundamental deve ser desperto no sentido de *ser*. Disto resulta a tarefa filosófica, de despertar e desvelar esta tonalidade afetiva, compromisso este análogo ao “deixar o que dorme vir a estar acordado” (HEIDEGGER, 2006. p, 70).

Este tédio vem a ser por si mesmo essencial; e isto justamente se não nos colocarmos em contraposição a ele, se não reagirmos sempre imediatamente para nos protegermos, se lhe dermos muito mais espaço. É isto que precisamos primeiramente aprender: este *não-se-contrapor-imediatamente*, mas *deixá-lo ressoar*. (HEIDEGGER, 2006. p, 99).

O ‘tédio’, ao ser tematizado por Heidegger sob a referida ótica, é apresentado em três formas distintas, a saber: a primeira apresentada como, “o ser entediado por alguma coisa” (HEIDEGGER, 2006. p, 94), posteriormente a segunda forma do tédio perfaz-se como “o entediar-se junto a algo e o passatempo correspondente” (HEIDEGGER, 2006. p, 128) e, por fim, a terceira forma de tédio a qual é expressa como, “o tédio profundo enquanto o ‘é entediante para alguém’” (HEIDEGGER, 2006. p, 157). Estas formas de apresentação do ‘tédio’ constituem, na investigação heideggeriana, diferentes níveis de tematização inerentes à própria constituição desta tonalidade afetiva designada como ‘tédio’, que culmina na tentativa de compreensão da essência do ‘tédio profundo’ em sua primazia. Segundo Heidegger:

Enquanto no primeiro caso o empenho se direciona para o abafamento do tédio através do passatempo, a fim de que *não se precise escutá-lo*; enquanto no segundo caso o distintivo é um *não-querer-ouvir*, temos agora um *ser-obrigado à escuta*; um ser-obrigado no sentido da imperatividade, que tudo *o que é próprio* possui no ser-aí e que está, por conseguinte, em ligação com a *liberdade mais intrínseca*. O ‘é entediante para alguém’ já nos transpôs para o interior de um domínio, em relação ao qual a pessoa singular, o sujeito público individual, não pode mais nada. (HEIDEGGER, 2006. p. 132).

A primeira consideração do tédio diz respeito a um despertar desta tonalidade afetiva fundamental, enquanto um deixá-la permanecer acordada¹, ou ainda um protegê-la de modo a não permitir o seu adormecimento, pois, segundo Heidegger, o tédio impele o ser humano a constantemente empenhar-se, consciente ou inconscientemente, a adormecê-lo por meio do uso dos mais diversos passatempos. Porém o uso de tais passatempos, por mais eficazes que sejam, não afastam a consciência de que a qualquer momento o tédio pode retornar. Deste modo, o “despertar” do tédio enquanto tonalidade afetiva fundamental, não consiste propriamente num acordar, mas em não deixá-lo adormecer. “Ele que já está por fim desperto e de olhos abertos – mesmo que totalmente a distância –, insere o olhar em nosso ser-aí, e, com este olhar, já nos transpassa e corta afinadoramente.” (HEIDEGGER, 2006. p, 95).

A segunda consideração, pode ser descrita por ‘um entediar-se junto a algo’, pode-se observar uma apreensão mais originária do tédio, a qual pretende estabelecer qual a instância

¹ Do mesmo modo com o termo “acordar” o qual expressa a presença da disposição afetiva em termos, pois “o que dorme está ausente de uma maneira característica, e, contudo, está aí” (HEIDEGGER, 2006. p. 73).

mais distinta e determinante para uma aparição mais profunda do tédio. Nesta análise, o tédio surge de modo totalmente distinto da primeira, no sentido de que o tempo não desempenha papel algum neste modo de tédio. O ‘entediarse junto a algo’, descrito pelo autor, projeta-se através de um “não sei o que”, ou seja, nesta forma de tédio o que caracteriza é propriamente a falta de condições necessárias para expressar o que está a entediar, contudo, o tédio se perfaz mesmo que de forma indeterminada.

Num terceiro momento, Heidegger apresenta o tédio como “é entediante para alguém”, este verdadeiramente transformador do ser-aí. “Esta tonalidade afetiva, à qual dá-se expressão através deste ‘é entediante para alguém’, já *transformou* de tal maneira o *ser-aí*, que já nos compreendemos também neste ser-transformado” (HEIDEGGER, 2006. p, 161), de modo que se faz inútil a busca por um passatempo qualquer, pois nesta forma do tédio, a não admissão absoluta do passatempo é marca fundante do caráter do próprio tédio profundo, o qual justamente por este fator possui a supremacia. Nesta compreensão da tonalidade afetiva do tédio não há uma conexão externa com o passatempo, perfazendo deste modo o seu caráter próprio, a saber, “*que evidencia como as coisas se encontram em relação a nós*” (HEIDEGGER, 2006. p, 162). Com isto, esta tonalidade afetiva não se esgota, pelo contrário, assume ‘o caráter de um tornar-aberto’.

Através destas considerações, o problema de pesquisa pode ser formulado com algumas questões tais como: qual é o tratamento dado por Heidegger à teoria geral das disposições afetivas em *Ser e Tempo*? Se de fato há tonalidades afetivas privilegiadas frente às demais? Como se dá tal privilégio? Por que as tonalidades afetivas da angústia e do tédio recebem de Heidegger um tratamento especial? Por que o tédio profundo enquanto tonalidade afetiva fundamental deve ser despertado? Quais são as principais diferenças das tonalidades da angústia e do tédio em *Ser e Tempo*, *Que é Metafísica?* e em os *Conceitos Fundamentais da Metafísica?*

1. RECONSTRUÇÃO DA “RETOMADA DA QUESTÃO DO SENTIDO DO SER” EM SER E TEMPO

O presente capítulo objetiva apresentar a abordagem de Martin Heidegger aos fundamentos ontológicos de uma fenomenologia dos afetos em *Ser e Tempo* (ST). Para tanto, procurar-se-á evidenciar que, através do modo privilegiado de acesso proporcionado pelas disposições afetivas², o ser-aí toma consciência do mundo e dos demais entes – o que não implica conhecimento como tal. Neste sentido, primeiramente apresentar-se-á, o objeto e função da analítica existencial na ontologia fundamental em ST, visto que tal empreendimento possui a cautela de não privilegiar um aspecto do ser-aí em detrimento dos demais: somente através da analítica existencial proposta é possível investigar as estruturas últimas que concernem acesso ao ser. Sob essa condição, torna-se possível a análise de uma das estruturas existenciais fundamentais ao ser do ser-aí, a saber, a disposição afetiva [*Befindlichkeit*], tendo sempre em vista o caráter revelador desta disposição, o qual não manifesta apenas a situação do estar lançado (a base fenomenal), mas seu próprio sentir. A partir das reconstruções indicadas, procurar-se-á investigar em que medida a disposição afetiva - enquanto encontrar-se num mundo determinado e, ainda, de um modo determinado - expressa ontologicamente o estado de humor, condicionando o ser-aí e o seu mundo.

Nesse sentido, “o que indicamos *ontologicamente* com o termo disposição é *onticamente*, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, o humor, o estar afinado num humor” (HEIDEGGER, 2006, p. 193). Ou seja, para Heidegger a disposição é uma estrutura ontológica e que constitui abertura de mundo, enquanto que os estados de humor específicos [*Stimmung*] são concretizações ônticas da disposição que perpassam o mundo. “Na disposição, a presença [ser-aí] já se colocou sempre diante de si mesma e já sempre se encontrou, não como percepção, mas

² No tratado *Ser e Tempo*, mais especificamente no parágrafo 29, Heidegger propõe uma interpretação ontológica acerca das disposições afetivas. De acordo com o filósofo, em se tratando das disposições de humor, não pode haver distinção entre o exterior e o interior, pois elas não são apenas estados mentais ou uma matiz subjetiva da experiência. As disposições proporcionam ao ser-aí a abertura do mundo das ocupações, bem como a relação com os demais ser-aí, em outros termos, as disposições revelam “como andamos”. Por isso, as disposições revelam num primeiro momento, a situação na qual o ser-aí se encontra, ou seja, ao existir o ser-aí se encontra sempre de uma maneira determinada. Num segundo momento, as disposições revelam que o ser-aí está-lançado, ou seja, encontra-se situado num lugar não escolhido.

como um dispor-se numa afinação de humor.” (HEIDEGGER, 2006, p. 194). Assim, Heidegger denomina disposição afetiva, um determinado estado de humor específico do mundo do ser-aí, a qual está sempre “afinada” com os modos de ser deste ente. “Na disposição subsiste existencialmente um liame de abertura com o mundo, a partir do qual algo que toca pode vir ao encontro”. (HEIDEGGER, 2006, p. 197). Por isso, do ponto de vista ontológico é o estado de humor da disposição que primeiramente descobre o mundo, isto é, que constitui a abertura mundana do ser-aí. A disposição é o modo existencial no qual o ser-aí se lança no mundo, de modo que, por meio dela o ser-aí volta-se para a ocupação mundana.

Nestes termos, pode-se identificar uma relação entre o ser-aí e o mundo, da qual provém o estado de humor. E este revela a facticidade do ser-no-mundo, pois a tonalidade afetiva condiciona ao ser-aí um mundo específico, ou seja, do ponto de vista ontológico, a disposição afetiva enquanto abertura pertencente à estrutura existencial **ser-em** é, em outras palavras, uma abertura prévia de mundo, na qual só é possível o encontro com o ente intramundano, porque “o ser-em como tal se acha determinado previamente em sua existência, de modo a poder *ser tocado* dessa maneira pelo que vem ao encontro dentro do mundo”. (HEIDEGGER, 2006, p. 197). Por isso a disposição afetiva se constitui com o ser-no-mundo e tem como função ‘regular’ toda a relação do ser-aí com o mundo.

1.1. A Ontologia fundamental

O intuito que norteia o pensamento de Martin Heidegger em *Ser e Tempo* (1927) é a elaboração da questão do sentido do ser em geral. Esta tarefa implica na busca pela compreensão do sentido do ser, num despertar para a compreensão da própria questão do ser, em diálogo e contraponto à tradição precedente. Trata-se, com efeito, de ressaltar o conceito de ser, distinguindo-o, fundamentalmente, da noção de ente. Na esteira da proposta heideggeriana, o ser é o que dá sentido ao ente, sendo irreduzível a esse último. “Chamamos de ente muitas coisas e em sentidos diversos. Ente é tudo de que falamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos.” (HEIDEGGER, 2006, p. 79). A essa radicalização constituidora de um âmbito investigativo específico, denomina-se Ontologia Fundamental, sinônima de analítica do ser-aí.

1.1.1. Objeto e papel da analítica existencial na ontologia fundamental.

A delimitação temática heideggeriana, expressa nos primeiros parágrafos de *Ser e Tempo*, assinalam o núcleo basilar do seu projeto: a reelaboração da questão sobre o sentido do ser, cujos desdobramentos ontológicos culminam na analítica do ser-aí. Para o filósofo, o sentido do ser se traduz como a via que conduz a adequada colocação pelo seu questionamento, trata-se de um situar-se em sua definição, isto é, o sentido de ser proporciona a compreensão que se tem de algo que vem a ser, e isto conduz para a compreensão do próprio conceito. Através do sentido do ser é possível alcançar o questionado, uma vez que se torna disponível a compreensão. Segundo Heidegger, o sentido do ser foi esquecido pelas ontologias tradicionais, devido a uma troca de evidência meridiana, de modo que, esta evidência apoderou-se do próprio questionar.

Todo mundo o empregava constantemente e também compreende o que ele, cada vez, pretende designar. Assim o que, encoberto, inquietava o filosofar antigo e se mantinha inquietante, transformou-se em evidência meridiana, a ponto de acusar quem ainda levantasse a questão de cometer um erro metodológico. (HEIDEGGER, 2006, P. 27/28).

A universalidade do conceito de ser não está aplicada a uma generalidade do gênero, isto é, não implica que o conceito que é o mais geral possua em si uma clareza absoluta. Pelo contrário, a pergunta pelo ser dos entes permaneceu indefinida na tradição, já que segundo o autor, a bem da verdade, a tradição não fez mais que esforçar-se em definir os entes, e não o ser dos entes.

Por isso, o modo de determinação do ente, legítimo dentro de certos limites – como a definição da lógica tradicional que tem seus fundamentos na antiga ontologia – não pode ser aplicado ao ser (HEIDEGGER, 2006, p. 29).

Ora, uma vez que, tradicionalmente, não se obteve resultados satisfatórios sobre a questão do ser, pois as definições tratavam de definir os entes ao invés de propor a definição do ser dos entes, tal questão permanece aberta, isto por que não se pode alcançar uma definição razoável acerca do ser através de elucidações de conceitos que definam os entes, sejam eles superiores ou

inferiores. Apesar disso, a saber, a indefinição do conceito de ser, segundo Heidegger, a questão acerca do sentido do ser permanece em aberto: “A impossibilidade de se definir o ser não dispensa a pergunta pelo seu sentido”. (HEIDEGGER, 2006, p. 29). Desde sempre há uma compreensão de ser, mesmo que esta, na verdade revela uma incompreensão. Deste modo se faz necessário uma tematização desta compreensão comum, para que deste modo seja possível chegar à compreensão deste conceito. Para tanto, Heidegger faz uso dos momentos estruturais do questionamento, isto é, segundo o filósofo, todo perguntar possui em si algum elemento prévio que indique algo acerca daquilo que se deseja saber.

Todo questionamento é uma procura. Toda procura retira do procurado sua direção prévia. Questionar é procurar cientemente o ente naquilo que ele é e como ele é (HEIDEGGER, p. 30)

O questionamento, enquanto procura, possui desde sempre uma indicação prévia daquilo que se está a procurar, indicando deste modo que o sentido do ser encontra-se ao alcance daquele que questiona. Por isso, ao se perguntar pelo sentido do ser, já se possui de antemão um elemento constitutivo do próprio perguntar e que acarreta conseqüências para a questão do ser, ou seja, ao perguntar pelo ser tem-se uma indicação disponível acerca de seu sentido e, portanto, o sentido do ser não é totalmente desconhecido. Deste modo, há de antemão uma compreensão de ser, a qual é assegurada pela própria pergunta que, em si mesma, possui uma compreensão de ser, embora não seja possível uma definição do ser. Segundo Heidegger, é desta compreensão prévia de ser que brota a questão do sentido de ser, bem como a “tendência para o seu conceito” (HEIDEGGER, 2006, p. 31). O próprio ser é o questionado na questão, o ser do ente que sempre é compreendido. O sentido do ser é o perguntado e, quando se questiona o ser, é o perguntado que é compreendido e, como ser é sempre ser de um ente, o perguntar será sempre em relação a um ente.

Na medida em que o ser constitui o questionado e ser diz sempre ser de um ente, o que resulta como interrogado na questão do ser é o próprio ente. Este é como que interrogado em seu ser. (HEIDEGGER, 2006, p. 32).

Para se ter acesso ao ser desse ente, faz-se necessário que, não apenas o ente em questão esteja dado assim como o é em si mesmo, como, primordialmente, que a interrogação sobre o ser dê-se de modo adequado, a saber, assegurando previamente o modo adequado de acesso ao ente em questão.

Como modo do ser de um ente, o questionamento dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona – pelo ser. Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade do questionar, nós o designamos com o termo presença [ser-aí]. (HEIDEGGER, 2006, p. 33).

Ainda segundo Heidegger, pode-se dizer que na questão acerca do sentido existe uma “(...) curiosa repercussão ou percussão prévia do questionado (o ser) sobre o questionar” (HEIDEGGER, 2006, p. 34), isto porque este modo determinado pertence a um ente em específico, o qual abriga em si a capacidade de questionamento e que por isso mesmo possui uma ligação estreita com o ser, que é atingido pelo questionado em seu sentido mais autêntico.

Ser atingido essencialmente pelo questionado pertence ao sentido mais autêntico da questão do ser. Isso significa apenas que o ente dotado do caráter da presença [ser-aí], traz em si mesmo uma remissão talvez até privilegiada à questão do ser (HEIDEGGER, 2006, p. 34)

Dada à questão do sentido do ser, se faz necessário uma explicitação prévia e adequada acerca do ente intitulado ser-aí. Tal sentido prévio que se tem do ser orienta a questão - oriunda da compreensão cotidiana, na qual o ser do ser-aí se move - de modo que, a mesma compreensão que orienta o questionamento, constitui a essência do ser-aí. O ser-aí move-se sobre o sentido do ser, isto é, quando pergunta pelo ser e - seu privilégio, enquanto ser-aí - se faz por situar-se nesta prévia compreensão do ser. Portanto, quando se interroga acerca do ser, o primeiro interrogado é o próprio ser-aí.

Sendo o conceito de ser o mais básico na interrogação, a pergunta pelo ser tem a primazia e por isso a investigação ontológica é primeira, condicionando as demais questões. O questionar é próprio de um determinado e privilegiado ente e, deste modo, o mantém numa orientação prévia daquele que é procurado (ser), evidenciando que aquilo que de fato se compreende é o sentido do ser. No domínio específico de um determinado ente, ou seja, o primado ôntico, que se refere aos

existentes humanos, a questão do ser, para este ente em específico, vem em primeiro lugar, isto é: para o ser-aí, o simples fato de existir obriga-o a responder pelo ser e seu sentido. Ou ainda, a partir da condição da existência, de cada existência, que o ser-aí se decide. Em outros termos, é a radicalização ontológica da tendência do ser-aí, que desde sempre se encontra situado em uma prévia compreensão de ser e que possui o modo do questionar, que constitui o caráter essencial do ser-aí. (HEIDEGGER, 2006, p. 41).

O ser, por sua vez, diz respeito a todo e qualquer ente, e encontra-se acima deste. Deste modo, como resposta ao problema do sentido do ser, Heidegger propõe que o acesso ao ser somente pode ser concebido através da analítica existencial, visto que, pela investigação proporcionada pela analítica do ser-aí, o indivíduo singular é abordado.

A questão sobre o sentido de ser é a mais universal e a mais vazia; entretanto, ela abriga igualmente a possibilidade de sua mais aguda singularização em cada presença [ser-aí]. É necessário um fio condutor concreto a fim de se obter o conceito fundamental de “ser” e de se delinear a conceituação ontológica por ele exigida, bem como suas derivações necessárias. A universalidade do conceito de ser não contradiz a “especialidade” da investigação, qual seja, a de encaminhar-se seguindo a interpretação especial de um ente determinado, a presença [ser-aí]. É na presença [ser-aí] que se há de encontrar o horizonte para a compreensão e possível interpretação do ser. (HEIDEGGER, 2006, p. 79).

A partir de tais pressupostos, Heidegger empreende uma investigação constituída por dois momentos. Além do objetivo traçado pelo autor, o tratado, bastante difundido na literatura filosófica, destaca-se pela maneira utilizada por Heidegger para alcançar o seu propósito, a qual é realizada a partir de uma investigação composta por dois momentos constitutivos. O primeiro empreendimento investigativo implica numa destruição da história da filosofia. O segundo consiste na elaboração de uma analítica do existente humano (*ser-aí*). Tal analítica parte da consideração prévia de que o ente humano possui um privilégio frente aos demais entes no que concerne à pergunta sobre o ser, pois ao existir, o ente humano já se relaciona tanto com seu próprio ser quanto com o ser dos demais entes. Deste modo, não apenas uma compreensão do modo de ser do ser-aí pode ser alcançada, mas do ser em geral, na medida em que, ao existir, o ser-aí move-se numa compreensão de seu próprio ser, pondo-o em jogo. Com a referida analítica

espera-se obter as estruturas (os existenciais) determinantes em cada modo de ser do ente humano. Com relação à destruição, a mesma visa examinar o problema da historicidade do ser, isto é, na concepção heideggeriana da incorporação da história da filosofia, a tradição conceitual deve ser submetida a um exame de seus pressupostos ontológicos tendo em vista as premissas constitutivas da historicidade própria do ser-aí.³

Uma vez que o ser-aí, sendo, compreende-se em seu próprio modo de ser, isto é, a partir da existência do ser-aí explicita-se o ser desse ente - cuja interpretação revela o tempo como perspectiva do sentido do próprio ser-aí, ou seja, na medida em que o tempo é entendido “como o horizonte de toda a compreensão e interpretação de ser” (HEIDEGGER, 1988, p. 54) -, fica clara a hipótese de Heidegger de que o tempo é o sentido do ser do ser-aí. Deste modo, o ser-aí também deve carregar consigo uma compreensão do modo de ser em geral. Portanto, com a referida analítica, a saber, da existência do ser-aí, espera-se explicitar o modo de ser deste ente, bem como obter as estruturas que são determinantes em cada modo de ser do ente humano.

Segundo Heidegger, é próprio da analítica existencial expor e delimitar a investigação, de modo que o problema acerca da maneira mais adequada de ter-se acesso à estrutura fundamental do ente visado torna-se central. Com o estabelecimento de um campo temático a ser investigado, surge a necessidade de uma discussão acerca das questões sobre o método de investigação a ser utilizado, a saber, um método fenomenológico-hermenêutico. O filósofo propõe como ponto de partida da analítica, a cotidianidade mediana, pois é nesta que o ser-aí se encontra na maioria das vezes.

1.1.2 Fenomenologia como ciência que permite tematizar o ser do ente.

O método fenomenológico-hermenêutico, portanto, opera de modo interpretativo para com o fenômeno. Isto permite, metodologicamente, a exibição conceitual e suas exigências no que tange aquilo que está velado diante daquilo que se encontra desvelado nos entes, seu sentido e fundamento. Estes, sentido e fundamento, caracterizam a estrutura que possibilita a manifestação dos entes, isto é, o ser dos entes. Por isso o núcleo da ontologia fundamental constitui-se a partir da diferença entre ente e ser. Dito de outro modo, a diferença entre ente e ser

³ No § 6 de Ser e Tempo é possível observar o vínculo do problema da historicidade do ser e a historicidade do ser-aí obtidas a partir da destruição da história da filosofia.

só é possível mediante uma vinculação compreensiva com a dimensão do ser humano que não apenas lida com os entes, mas que, desde sempre possui condições de vincular-se com o aparecimento e inteligibilidade dos entes como entes, ou seja, a compreensão de ser é uma das possibilidades de ser. Assim, a fenomenologia é para Heidegger a ciência do desvelamento de uma região do ser, que tem como tarefa considerar o ente em seu ser.

A ciência do ser (...), a ontologia, necessita fundamentalmente de uma guinada do olhar voltado para o ente: guinada do ente para o ser, na qual, porém, justamente o ente continua sendo visado, embora isso aconteça naturalmente em uma postura modificada. (HEIDEGGER, 2008, p. 59)

Para tanto, deve retirar os encobrimentos que impedem a apresentação dos entes enquanto fenômenos. Quanto ao conceito de encobrimento, o mesmo surge no contexto da concepção heideggeriana de hermenêutica elaborada por volta dos anos vinte. Na referida concepção, as operações hermenêuticas, além de possuir relevância no que diz respeito ao modelo epistemológico para as Ciências⁴, ou como técnicas interpretativas, passam a definir ontologicamente o ser humano em sua condição existencial: trata-se da radicalização do problema hermenêutico da compreensão. Deste modo, a própria existência revela-se hermeneuticamente e primordialmente o conceito de compreensão se localiza na relação do ser-aí consigo mesmo e com os demais entes no cotidiano.

Contudo, a condição para lidar com os entes, isto é, o empenho compreensivo no mundo cotidiano possui, enquanto possibilidade estrutural, a má compreensão e o encobrimento em seus diferentes modos de ser. Não obstante, os encobrimentos consolidam-se nas condições pelas quais a compreensão se explicita, especialmente em seu liame já ocorrido com a tradição de interpretações e compreensões. Não dizem respeito, portanto, à insuficiência do aparato cognitivo humano⁵. Assim sendo, a fenomenologia se ocupa com os encobrimentos que abrangem centralmente o problema do ser e seu velamento, isto na conceitualização na história da filosofia, ou em consonância com a inclinação existencial do ser-aí se auto-compreender desconsiderando continuamente seu modo próprio de ser.

⁴ Com relação a história da hermenêutica ver Herbert Schnadelbach, (Schnadelbach, 1991, p. 139-172).

⁵ Para fins de descrição da compreensão e sua relação com a interpretação, Cf. § 32 de Ser e Tempo.

1.1.3. O Ser-aí enquanto existência e ser-no-mundo

Com a analítica do existente humano obtém-se como condição ontológica mais geral a respeito do ser-aí, o *factum* de que este ente tem seu ser sempre em jogo, o que indica que o ser do ser-aí, por encontrar-se sempre em jogo, não se define de antemão, isto é, não está determinado como se fosse um aglomerado de propriedades fixas submetidas a algum tipo de alteração accidental. A relação do ser-aí com seu próprio ser apresenta-se como um comportamento estruturante e não como um mero traço contingente ou neutro deste ente. Não obstante, a relação do ser-aí para consigo mesmo caracteriza-se de modo definitivo e, pelo menos primariamente, não possui um aspecto reflexivo, mas é sobretudo envolvida pela relação com os utensílios, com os objetos, com a natureza e com os demais entes.

Uma vez que o ser do ser-aí está sempre em jogo, obtém-se a via para a caracterização do ser-aí como *existência*. Na ontologia heideggeriana a existência é - diferentemente da tradição que vincula o conceito de existência à efetividade ou perceptibilidade - uma determinação ontológica exclusiva do ente humano. Neste sentido, a existência, antes de tudo, qualifica o *modo* como o ser-aí possui propriedades, isto é, o ser-aí tem suas propriedades determinadas apenas enquanto possibilidades. Segundo estas possibilidades, a característica ontológica mais geral que confere identidade ao ser-aí é sua efetividade, isto é, o ser-aí somente é determinado à medida que ele se projeta nas possibilidades existenciais. Portanto, existir denota **projetar-se, estar em** possibilidades, correspondendo a um vínculo compreensivo, o qual relaciona-se de modo fundamental a um poder-desempenhar, um poder-fazer e um poder lidar com o ser dos entes.

O ser-aí tem, portanto, como característica principal, uma indeterminação de seu ser, ou seja, o ser do ser-aí não está determinado de antemão por uma essência, mas está sempre em jogo. Isso implica em afirmar que, por um lado, o ente humano possui propriedades apenas como modos de ser, como possibilidades. Por outro lado, este mesmo ente é dotado de uma singularidade irreduzível, indicando que o modo como cada um se relaciona com seu ser é singular.

Enquanto singularidade irreduzível, o ser-aí pode estar em possibilidades de uma maneira autêntica ou inautêntica. Os conceitos de autenticidade/inautenticidade, de modo similar a noção de existência, qualificam o *modo* como o ser-aí se lança em possibilidades e não os tipos de possibilidades. Não obstante, num primeiro momento, a analítica aborda a interpretação do modo

de ser na cotidianidade mediana, na qual predomina o modo de ser inautêntico. Posteriormente, após obter-se as bases estruturais necessárias no primeiro passo, efetua-se uma repetição da análise, porém desta vez a partir do modo de ser autêntico. No que diz respeito à primeira parte da analítica, há um contemplar acerca da interpretação do modo de ser cotidiano inautêntico do ser-aí, guiada a partir das análises do impessoal e do fenômeno da decadência. Quanto ao impessoal, segundo Heidegger, não se trata de uma propriedade essencial do existente humano ou um gênero qualquer do ser aí, isto é, o impessoal não deve ser concebido como uma espécie de sujeito universal ou como algo subsistente. A descrição das características ontológicas do impessoal, a saber, o afastamento, a medianidade, o nivelamento e o desencargo de ser, são postas por Heidegger a partir da pergunta pelo *quem* da cotidianidade mediana. (HEIDEGGER, 2006, 184-185).

O impessoal é um modo de ser no qual o si-mesmo do existente se dispersa, pois este ente encontra-se empenhado no mundo das ocupações cotidianas e por ele é absorvido. A interpretação do ser do ser-aí, bem como dos outros ser-aí, dos demais entes intramundanos e de suas possibilidades, é disponibilizada e normatizada primeiramente pelo impessoal em sua publicidade, que regulariza as operações interpretativas e compreensivas na cotidianidade. Como exemplo de algo estabelecido publicamente, tem-se o manuseio de utensílios. O utensílio, manuseado de maneira adequada, ou seja, o uso para satisfazer as finalidades pelas quais foi projetado, não depende de um uso singular, mas define-se impessoalmente. De modo que, a utilização do utensílio deve poder ser efetuada por todos os que queiram praticar uma determinada ação com a mesma finalidade.

A dispersão no impessoal caracteriza o modo de ser da cotidianidade mediana do ser-aí como modo de ser impróprio. Por sua vez, faz parte da constituição básica do ser-aí, a decaída, isto é, estar lançado no mundo das ocupações definido impessoalmente. A decaída é entendida em termos gerais, como a inclinação do ser-aí a empenhar-se no mundo das ocupações e preocupações cotidianas de forma impessoal. Tal situação, uma vez que leva o ser-aí a tomar o modo de ser dos entes como parâmetro, incide diretamente em sua auto-compreensão e, em detrimento disto, seu próprio modo de ser como existência passa a ser desconsiderado pelo próprio ser-aí.

A impessoalidade experienciada pelo ser-aí, lançado no mundo diante de possibilidades, deve ser sempre sinônima de experiência singular, sem jamais perder-se no mundo em que

encontra-se, mas buscando sempre um sentido que o defina. Faz-se necessário, portanto, tomar essa impessoalidade não como sinônimo de descompromisso, ou de qualquer adjetivação pejorativa e/ou negativa. De modo geral, pode-se afirmar, em palavras de Heidegger, que, no que concerne à impessoalidade:

Este termo não exprime qualquer avaliação negativa. Pretende apenas indicar que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença [ser-aí] está junto e no “mundo” das ocupações. Este empenhar-se e estar junto a... possui, freqüentemente, o caráter de perder-se no caráter público do impessoal. Por si mesma, em seu próprio poder-ser si mesmo mais autêntico, a presença [ser-aí] já sempre caiu de si mesma e decaiu no “mundo”. Decair no mundo indica o empenho na convivência, na medida em que esta é conduzida pela falação, curiosidade e ambigüidade. (HEIDEGGER, 2006, p. 240).

Heidegger pretende ressaltar que a interpretação do fenômeno da decaída, por um lado, não pode ser concebida como uma insuficiência ou corrupção da natureza humana, ou como uma queda de um estado originário, ou ainda como uma propriedade da existência de cunho negativo, mas que de algum modo possa vir a ser superada por um desenvolvimento qualquer. Por outro lado, a interpretação do fenômeno da decaída, enquanto pertencente à constituição ontológica do ser-aí, o modo de ser impróprio, isto é, a impropriedade caracteriza um modo de ser-no-mundo todo especial, de modo que este é absorvido “pelo mundo e pelos outros no impessoal”.

A partir da pergunta pelo modo de ser do ser-aí na cotidianidade mediana, abre-se caminho para uma análise da estrutura existencial ser-no-mundo, a qual articula a existência e os modos próprio e impróprio de ser do ser-aí. A estrutura ser-no-mundo, embora segundo Heidegger deva ser considerada em sua totalidade, deve ser analisada e interpretada em cada momento que compõe sua estrutura. Os momentos estruturais que compõe ser-no-mundo são três: o **mundo**, o **ente**, o **ser-em**. Acerca do ente pode-se dizer que ele é no mundo, já o ser-em consiste no modo de abertura, de pertinência no mundo. Grosso modo, considerando cada momento em sua constituição apresentam-se os existenciais: no caso do mundo, a *significatividade*; com relação ao ente que é no mundo, o *ser-com* outros; com respeito ao ser-em, o discurso, a compreensão e por fim as tonalidades afetivas. Portanto, ser-no-mundo implica, através da abertura proporcionada pela compreensão e as tonalidades afetivas discursivamente

articuladas, um relacionar-se consigo mesmo, com outros entes que também são ser-aí e com os utensílios.

O ser do existente humano, portanto, é aquilo para o qual direciona-se, de modo privilegiado, a analítica do ser-aí heideggeriana. Entretanto, o ente a ser conceitualizado é constituído por uma característica ontológica mais geral, isto é, possui atributos somente como possibilidades projetadas singularmente. Para Heidegger as estruturas a serem descobertas adéquam-se a uma ontologia apenas como possibilidades do existente humano, por isso não podem ser categorias. Deste modo, o que possibilita que a analítica seja levada a cabo, é a adequada conceitualização dos existenciais, pois o que os qualifica estruturalmente são as possibilidades do ser-aí.

Enquanto exigência metodológica da analítica visada, presente já na introdução da primeira seção da obra *Ser e Tempo*, no §10 Heidegger afirma que tanto a estrutura ser-no-mundo como o ser do ser-aí, não obstante a análise enfatize os seus elementos constitutivos, estes devem ser definidos sempre com relação a uma totalidade:

Mantendo-se o ponto de partida já estabelecido na investigação, deve-se liberar uma estrutura fundamental da presença [do ser-aí], o ser-no-mundo. Este “*a priori*” da interpretação da presença [do ser-aí] não é uma interpretação adicional, mas uma estrutura originária e sempre total. Não obstante, oferece perspectivas diversas dos momentos que a constituem. Mantendo-se constantemente presente a totalidade preliminar desta estrutura, devem-se distinguir fenomenalmente os respectivos momentos. (...) Com base nos resultados da análise desta estrutura fundamental será, então, possível delinear provisoriamente o ser da presença [do ser-aí]. (HEIDEGGER, 2006, p. 83).

Ser-no-mundo é uma estrutura existencial do ser-aí que deve necessariamente ser considerada em sua totalidade, não obstante os seus momentos constitutivos. Assim, através da exibição das estruturas explicitadas como elementos co-pertinentes originários, e não como independentes entre si, deve tornar-se possível a demonstração da analítica pretendida. Ser-no-mundo é uma estrutura existencial, conforme o pensamento heideggeriano. Sua consideração prévia enfatiza que esta estrutura da existência deve ser considerada em sua multiplicidade de momentos constitutivos, não obstante, para que metodologicamente a analítica seja bem sucedida, esta deve ser considerada como um fenômeno de unidade, ou seja, em sua totalidade.

A expressão ser-no-mundo é caracterizada ontologicamente por Heidegger como um fenômeno de unidade: “a expressão composta “ser-no-mundo”, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de unidade” (HEIDEGGER, 2006, p. 98). Constituindo-se de tal modo, contudo, em um fenômeno com uma multiplicidade de momentos estruturais a serem compreendidos e interpretados pelo ser-aí. Em termos gerais, em primeira instância, a analítica concebe a estrutura ser-no-mundo como um fenômeno de unidade, apesar de o percurso da investigação que se desenvolve no parágrafo 39 de *Ser e Tempo*, obter como ponto crucial a confirmação de que o todo unificado da estrutura ser-no-mundo se perfaz no conjunto de momentos estruturais.

O ser da presença [do ser-aí], que sustenta ontologicamente o todo estrutural, torna-se acessível *num olhar completo que perpassa esse todo no sentido de um fenômeno* originariamente unitário, que já se dá no todo, de modo a fundar ontologicamente cada momento estrutural em sua possibilidade. (HEIDEGGER, 2006, p. 247)

O resultado obtido com a interpretação da estrutura do ser-no-mundo traduz, portanto, a perspectiva de que o ser do ser-aí se funda em seus momentos estruturais, embora seja um fenômeno originalmente total. Neste sentido, os momentos aparecem, enquanto condição de sua possibilidade, em uma relação de fundamentação mútua.

Esta conexão de unidade entre os momentos é alcançada apenas enquanto uma relação de co-originariedade, o que implica que, do ponto de vista ontológico, com relação aos existenciais da abertura, o que pertence à disposição afetiva é sempre uma compreensão e um discurso, o mesmo vale ao contrário, não havendo nesta relação nenhuma primazia.

A analítica existencial, enquanto análise preparatória da estrutura ser-no-mundo, obteve como resultado uma diversidade de existenciais, como a significatividade, o impessoal, a compreensão, o discurso, a decaída, bem como os modos de abertura cotidiana. Além disso, as determinações existenciais obtidas se relacionam de modo unitário, ou seja, em sua correta determinação não se pode prescindir de nenhuma delas.

Os caracteres ontológicos fundamentais desse ente são existencialidade, facticidade e decadência. Essas determinações existenciais, no entanto, não são partes integrantes de um composto em que se pudesse ou não

prescindir de alguma. Ao contrário, nelas se tece um nexó originário que constitui a totalidade procurada do todo estrutural. Na unidade dessas determinações ontológicas da presença [do ser-aí] é que se poderá apreender ontologicamente seu ser como tal. (HEIDEGGER, 2006, p. 258)

Em termos gerais, o ser do ser-aí corresponde aos momentos existenciais obtidos a partir da estrutura ser-no-mundo. Além da determinação dos momentos do ser-aí se relacionarem no âmbito de uma co-originariade, esta conexão de modo algum pode ser concebida em termos hierárquicos. Portanto, do ponto de vista ontológico, não há primazia entre estes existenciais, ou seja, a constituição ontológica do ser-aí se perfaz de modo que, dado um determinado momento existencial, a conexão com os demais existenciais deve aparecer necessariamente. Compreensão e disposição mostram-se, aqui, como momentos constitutivos desse ser-aí no mundo.

Encontramos os dois modos constitutivos do ser do pre [do ser do aí], igualmente originários, na disposição e no compreender; sua análise sempre recebe a confirmação fenomenal necessária da interpretação de um modo concreto e importante para toda a problemática seguinte. (HEIDEGGER, 2006, p. 192).

Neste sentido, a relação de co-originariade mostra-se plenamente, ou seja, os momentos estruturais fundem-se mutuamente. A questão referente às estruturas existenciais vincula-se diretamente à tematização do modo de acesso ao ser do ser-aí. Tal perspectiva, obtida através da interpretação da estrutura ser-no-mundo, pode ser alcançada através de um modo de acesso privilegiado, isto é, um modo pelo qual o ser-aí, uma vez inserido no mundo ocupacional, sofra uma modificação em sua auto-compreensão cotidiana.

Heidegger volta-se para a interpretação do campo temático de uma disposição afetiva em particular, a saber, a angústia, a qual evidencia que os existenciais acima descritos possuem uma base fenomenal. Sobre a angústia, deter-nos-emos no capítulo posterior. Por ora, considerar-se-á a interpretação do momento estrutural presente no existencial ser-em: uma das aberturas para o mundo, a disposição afetiva, *Befindlichkeit*. Pois ontologicamente, os diferentes estados de ânimo proporcionam o desvelamento da facticidade do ser-aí, e a facticidade revelada pela abertura dispositiva é aquilo que o ser-aí é, ou seja, a facticidade mostra o modo de ser da existência. “O

humor revela ‘como alguém está e se torna’. E nesse ‘como alguém está’ que a afinação de humor conduz o ser para o seu pre [aí]”. (HEIDEGGER, 2006, p. 188).

2. ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA DOS AFETOS

Na *Befindlichkeit*, enquanto disposição afetiva, o ser-aí se encontra de diferentes modos (bem ou mal humorado; animado ou desanimado). Para Heidegger, estes sentimentos devem ser examinados sob o ponto de vista daquilo que eles podem revelar. Como lidar com determinados sentimentos ou mesmo como são gerados diz respeito à outra ciência. “Antes de qualquer psicologia dos humores, ainda bastante primitiva, trata-se de ver este fenômeno como um existencial fundamental e delimitar sua estrutura.” (HEIDEGGER, 2006. p. 193). Na disposição afetiva, o ser-aí coloca-se diante de si mesmo, de tal modo que se encontra em sua própria projeção, ou seja, o ser-aí se encontra no seu aí, em sua facticidade de mundo, porém, projetado em possibilidades. Disposição afetiva é o termo ontológico utilizado na interpretação do fenômeno da abertura dos sentimentos, os quais são na verdade ônticos. Para Heidegger, a compreensão advinda da abertura dispositiva é mais originária e básica do que o compreender racional.

2.2.1. Importância metodológica da disposição para a analítica

A investigação proposta por Heidegger, a saber, a analítica existencial é delineada de modo a tornar explícito conceitualmente o ser do existente humano. Por isso conduz imediatamente ao homem, ao comportamento cotidiano do mesmo, à dimensão na qual esse ente se revela em sua própria existência, mas que por vezes oculta-se a si mesmo. Porém, é neste ocultar-se que se traduz o próprio "aí" do ser-aí, ou seja, é no ocultar-se que o "aí" se abre para o ser do ser-aí, e nesta abertura, a qual é uma determinação existencial do mesmo, configura-se o *estar-lançado* no "aí" enquanto ser no mundo. Isto implica em afirmar que "o ser do ser-aí é o seu aí." (HEIDEGGER, 1997. p. 157).

A abertura essencial é de caráter ontológico do ser do ser-aí, pela qual esse ser faz-se no mundo e para si próprio. Ou ainda, “Pertence à estrutura ontológica do ser-aí uma compreensão de ser. É sendo que o ser-aí está aberto para si mesmo em seu ser.” (HEIDEGGER, 1997. p. 157). Em outros termos: "o ser-aí traz consigo seu aí; se dele se desprovesse, não só de fato não seria, senão que não poderia ser em absoluto o ente dotado desta essência. *O ser-aí é sua abertura*

[Esschlossenheit]" (HEIDEGGER, 1997. p. 157). Com base nas estruturas obtidas a partir da analítica, a qual contempla a interpretação do modo de ser cotidiano do ser-aí, e através do questionamento pelo que há de mais conhecido e cotidiano no âmbito ontológico-existencial, depara-se imediatamente com a disposição afetiva, - disposição de humor -, a qual conduz desde sempre o ser-aí à sua abertura. Na obra “Ser e tempo”, o filósofo apresenta a teoria geral das disposições de ânimo. Tal teoria visa explicar as disposições como o modo de apreensão do respectivo modo do ser-aí, no qual ele a cada vez é; trata-se de acolher o ser-aí, ou melhor, de deixar o ser-aí ser, ou deixá-lo, enquanto ser-aí, ser aquilo que ele pode ser. As disposições afetivas (de ânimo) são o modo de ser do ser-aí. O humor, portanto, enquanto disposição para a abertura do ser-aí, configura-se como uma determinação existencial deste ente que *está-lançado* em seu “aí”. Segundo Heidegger:

A disposição é um modo existencial básico em que a presença [ser-aí] é o seu pré [aí]. Ontologicamente, ela não apenas caracteriza a presença [ser-aí] como também é de grande importância metodológica para a analítica existencial, devido à sua capacidade de abertura. Esta possibilita, ademais, como toda interpretação ontológica, a se escutar, por assim dizer, o ser dos entes que já se abriram. (HEIDEGGER, 2006. p. 199).

Na disposição afetiva, portanto, o ser-aí se abre para o seu caráter de estar-lançado, bem como é na disposição que ele se abre para o mundo e, deste modo, deixa-se tocar por este último, de forma a abandonar-se por completo. A disposição afetiva constitui, portanto, o modo existencial pelo qual o ser-aí apresenta a própria abertura e a possibilidade de uma auto-interpretação. “Nesse sentido, deverá ater-se às possibilidades de abertura privilegiadas e mais abrangentes do ser-aí para delas retirar a explicação desse ente.” (HEIDEGGER, 2006. p, 199). Portanto, para Heidegger é através da abertura dispositiva que se pode remontar mais originariamente o ser-aí, pois "ela é positivamente um modo fundamental, *o jeito fundamental como o ser-aí enquanto ser-aí é*" (HEIDEGGER, 2006. p, 70).

Assim, a disposição afetiva se apresenta a todo o existir humano, isto é, não importa o modo como este se determina. Sendo assim, a disposição afetiva, é o modo pelo qual o ser-aí é, ou seja, o modo puro e simples de existir no qual o ser-aí se encontra aberto e sente-se situado. A disposição, com efeito, revela a facticidade da existência do ser-aí, o qual encontra-se lançado em

tal situação. A disposição mostra ao ser-aí o seu estar lançado, ou seja, ontologicamente, o ser-aí tem sua facticidade revelada pelos diferentes estados de ânimo. Contudo, aberto à facticidade do próprio existir, não significa apenas sentir-se situado em uma situação particular, mas também sentir o seu sentir. Isso se deve ao fato de que ao sentir algo, dá-se ao mesmo tempo um sentir que se sente, e este sentir que se sente não deve ser concebido como algum tipo de auto-consciência teórica.

A modalidade dos estados de ânimo, no que concerne a disposição afetiva é uma das modalidades em que o mundo se abre para o ser-aí, e deste modo, a dignidade filosófica dos estados de ânimo, paixões, humores e emoções, é resgatada. Para Heidegger, os sentimentos devem ser examinados sob o ponto de vista daquilo que eles revelam. “É um mérito da pesquisa fenomenológica ter recriado uma visão mais livre desses fenômenos” (HEIDEGGER, 2006, p. 198). Em outras palavras, a elaboração da teoria da disposição afetiva proposta por Heidegger em *Ser e Tempo* é de uma cooriginariedade entre compreensão, interpretação de mundo e situação afetiva. Com o desdobramento da interpretação fenomenológica dos afetos, o filósofo não pretende apenas reconhecer os direitos da situação afetiva no intuito de realizar uma análise mais completa, mas trazer à tona o fato de que o fenômeno da disposição afetiva em si mesmo é uma espécie de precompreensão mais originária do que a própria compreensão, uma vez que, a disposição afetiva além de proporcionar a abertura em seu estar-lançado, proporciona também o encontro com o ente intramundano, o qual só é possível mediante uma situação afetiva na qual o ser-aí está disposto.

A disposição não apenas abre a presença [ser-aí] em seu estar-lançado e dependência do mundo já descoberto em seu ser, mas ela própria é o modo de ser existencial em que a presença [ser-aí] permanentemente se abandona ao “mundo” e por ele se deixa tocar de maneira a se esquivar de si mesma. (HEIDEGGER, 2006, p. 197).

Por conseguinte, toda a relação do ser-aí com o ente intramundano, inclusive a compreensão, somente é possível em virtude da abertura proporcionada pelo modo originário de se encontrar e de se sentir no mundo, isto é, a disposição afetiva. “O humor já abriu o ser-no-mundo em sua totalidade e só assim torna possível um direcionar-se para” (HEIDEGGER, 2006, p. 196). A disposição afetiva, enquanto o modo fático de existir do ser-aí é percebida pelo próprio

sentir, isto é, graças ao próprio sentir-se situado no mundo que o ser-aí pode, consignado à sua situação, ser tocado por aquilo que se encontra.

Pela disposição afetiva, ou modo originário de se encontrar e se sentir no mundo, a compreensão em relação às coisas é vista sempre sob à luz dos estados de humor. “Do ponto de vista ontológico-fundamental, devemos em princípio deixar a descoberta primária do mundo ao ‘simples humor.’ Uma intuição pura, mesmo introduzida nas artérias mais interiores de alguma coisa simplesmente dada, jamais chegaria a descobrir algo como ameaça.” (HEIDEGGER, 2006, p. 197). A disposição afetiva tem como caráter fundamental proporcionar ao ser-aí um estado de sintonia com aquilo que se apresenta, ou seja, a *Befindlichkeit* afina o ser-aí de modo que este ao ser afetado pelo ente intramundano é também afetado de um certo modo. Ou seja, a disposição não consiste somente em abrir ao ser-aí o seu estar-lançado no mundo, mas o modo como o mesmo se abandona no mundo e por este se deixa tocar. Na abertura proporcionada pelos estados de humor define-se o sentido da existência do ser-aí.

O estado de humor permite revelar o ser do ser-aí, no que ele se encontra e naquilo que ele se torna. “O humor revela ‘como alguém está e se torna’”. (HEIDEGGER, 2006, p. 188). Assim, a relevância ontológica está no fato de que o humor conduz o ser-aí para seu próprio ser e para aquilo que o ser-aí se tornou. Porém, afirmar que o ser-aí ‘tornou-se algo’, não equivale a nenhum tipo de determinação, pois o ser-aí é possibilidade e compreende-se em possibilidades.

A livre transição de um estado de ânimo para outro, caracteriza que o ser-aí é desvelado segundo estas maneiras afetivas. É na estrutura existencial da *Befindlichkeit* que se torna possível ao ser-aí encontrar-se neste ou naquele estado de humor. Deste modo, a tematização da disposição afetiva se fundamenta naquilo que os afetos revelam, pois o que Heidegger tem em mente é analisar o fato do ser-aí **encontrar-se** nestes estados de ânimo, os quais são por si só descobridores. É no humor que os entes são descobertos. Os estados de ânimo podem por sua vez passar de diferentes a indiferentes, ou seja, esta oscilação se dá à medida que o ser-aí envolvido pelas ocupações possui um estado de ânimo que acompanha ou não as ocupações. O humor é na maioria das vezes indiferente, isto é, não acompanha o ser-aí que se encontra solucionando dificuldades na ocupação. Por isso, para Heidegger a disposição revela o estar-lançado, o que o ser-aí é de fato.

A condição ontológica da *Befindlichkeit* possui pelo menos três aspectos a serem evidenciados, a saber, o seu poder de desvelar; aquilo que é desvelado; e por fim, o modo como é

desvelado. O primeiro evidencia o ser-aí na estrutura ser-no-mundo. Diferentemente da tradição, que segundo Heidegger, não considerou este aspecto dos estados de ânimo tratado-os apenas como padrões sentimentais, como vivências subjetivas.

(...) não se costuma observar que, desde Aristóteles, a interpretação ontológica fundamental dos afetos não conseguiu dar nenhum passo significativo. Ao contrário, os afetos e sentimentos passaram a figurar tematicamente entre os fenômenos psíquicos para, ao lado da representação e da vontade, formar a terceira classe. Eles se rebaixaram a fenômenos subsidiários. (HEIDEGGER. 2006, p. 198)

É o próprio ser-aí que revela a disposição afetiva, uma vez que é dotado de estados de ânimo, se apercebe do conjunto de possibilidades em função das quais procura subsistir. Neste conjunto de possibilidades, também os instrumentos surgem como instrumentos, e aqueles que são no modo do ser-aí, aparecem como outros que são no modo do ser-aí. Por isso a facticidade é apresentada ao ser-aí pelos estados de ânimo. “Na disposição, a presença [ser-aí] já se colocou sempre diante de si mesma e já sempre se encontrou, não como percepção, mas como um dispor-se numa afinação de humor (HEIDEGGER. 2006, p. 194).

A facticidade do ser-aí é desvelada ontologicamente, pelos diferentes estados de ânimo, e, é na disposição afetiva revelada na facticidade que o ser-aí se projeta, em outros termos, é aquilo que o ser-aí é. Na facticidade o modo de ser da existência é revelado.

Facticidade não é a fatualidade do factum brutum de um ser simplesmente dado, mas um caráter ontológico da presença [ser-aí] assumido na existência, embora, desde o início, reprimido. Esse que da facticidade jamais pode ser encontrado numa intuição (HEIDEGGER, 2006, 189)

Na disposição (*Befindlichkeit*), o ser-aí além de se colocar diante de si mesmo encontra-se sempre naquilo mesmo que se projeta, ou seja, é através da disposição afetiva que o ser-aí se encontra no seu aí, em sua facticidade de mundo, porém projetado sempre em possibilidades. Na abertura da disposição afetiva, a compreensão que está em jogo é mais originária e básica do que um compreender no âmbito racional, isto mesmo quando se está em jogo o mau humor. Isso

significa que, mesmo no mau humor, existe uma compreensão abalada pela cotidianidade do mundo, e o ser-aí escorrega do seu próprio ser.

Nesse mau humor, o ser do pre [aí] mostra-se como peso. Por que, não se *sabe*. E a presença [ser-aí] não pode saber, visto que as possibilidades de abertura do conhecimento são restritas se comparadas com a abertura originária dos humores em que a presença [ser-aí] se depara com o seu ser enquanto pré [aí]. (HEDEGGER, 2006, p. 193)

É do ponto de vista da capacidade que o humor possui de revelar o ser do ser-aí, no que o mesmo se encontra e naquilo que ele se torna, que ele é ontologicamente relevante. “O humor revela ‘como alguém está e se torna’. É nesse ‘como alguém está’ que a afinação de humor conduz o ser para o seu pre [aí]”. (HEIDEGGER, 2006, p. 193). Ao ser conduzido pelo humor o ser-aí é conduzido para seu próprio ser, ou seja, para aquilo que ele se tornou. Por outro lado evidencia-se que se encontrar em determinada situação proporcionada pelo humor, não se equivale a um encontrar-se fechado, ou melhor, determinado de antemão, como se pudesse se encontrar com aquilo que é e será, (poder ser), pois o ser-aí além de ser possibilidade compreende-se em possibilidades. Tal expressão elucida a capacidade de abertura ocasionada pela disposição afetiva. Por disposição entende-se o termo ontológico utilizado pelo autor no intuito de interpretar o fenômeno da abertura ocasionada pelos sentimentos, que, em sua verdadeira essência são ônticos.

Enquanto possibilidade o ser-aí ‘transita’ para os estados de ânimo, mostrando que o ser-aí desde sempre é desvelado segundo os estados afetivos. Estes estados afetivos são possíveis na estrutura existencial da *Befindlichkeit*, e o dispor-se em estados de ânimo é o que propriamente Heidegger tem em mente, quando tematiza a disposição afetiva. Interessa examinar os afetos sob o ponto de vista do que revelam. Para Heidegger os humores não devem ser interpretados apenas como estados psicológicos, isto é, como componentes afetivo-sentimentais, mas pelo fato de serem descobridores. É como se os entes fossem decifrados, ou seja, revelados no estado de ânimo em que se apresentam. Porém tais estados de ânimo, parecem alheios na maioria das vezes, à proporção que o ser-aí se mostra ocupado, na resolução de dificuldades desta ocupação. Tais ocupações são acompanhadas, por estados de ânimo de características diferentes, como o pesar, e o mau humor. Diante disso nota-se uma oscilação entre os estados de ânimo, passando do

indiferente para diferentes estados de humor. Neste caso, justifica-se a afirmação de Heidegger, quando o mesmo assegura que a disposição revela o estar lançado, o precisar ser sempre aí manifesta aquilo que somos verdadeiramente.

A condição ontológica da *Befindlichkeit* evidencia três aspectos: primeiro, sua possibilidade de desvelar; segundo, aquilo ao qual ela desvela; e por fim, o modo como é desvelado. No primeiro caso, é evidenciado o ser-aí em sua abertura enquanto ser-no-mundo. Para Heidegger, a tradição não deu o devido valor a este aspecto dos estados de ânimo, considerando-os apenas enquanto vivências subjetivas, ou seja, como padrões sentimentais. É o próprio ser-aí em sua condição de possuidor de estados de ânimo que revela a disposição afetiva, se apercebendo do conjunto de possibilidades em função das quais procura subsistir. Projeção de possibilidades estas nas quais aqueles que são no modo do ser-aí aparecem como outros que são no modo do ser-aí, e, também os instrumentos surgem como instrumentos. A facticidade proporcionada pelos estados de ânimo, é a maneira como se dá a existência e expõe o ser-aí diante de si mesmo, bem como, na perspectiva daquilo que sempre foi.

Na disposição, a presença [ser-aí] já se colocou sempre diante de si mesma e já sempre se encontrou, não como percepção, mas como um dispor-se no humor (HEIDEGGER, 2006, p. 194).

A disposição afetiva em seu caráter descobridor não se efetiva lançando-se a procurar diretamente algo - no caso, do seu próprio ser-, mas sim buscar direções diferentes, ou melhor, enviar-se e desviar-se, pois desta forma, no desvio, que o modo da disposição se dá a conhecer. Estar certo de sua origem, ir de encontro com o seu próprio ser agastando-se do humor que de certa maneira está sempre a observar, é o que qualifica o caráter descobridor da disposição. É a ação de pôr-se em frente do seu “aí”, de ter-que-ser dentro das condições do que se pode ser, que está em jogo na disposição afetiva.

Mesmo que a presença [ser-aí] estivesse “segura” na crença de seu “para onde” (*Wohin*) ou pretendesse saber o seu de onde, mediante um esclarecimento racional, nada disso diminuiria o seguinte fenômeno: o humor coloca a presença [ser-aí] diante desse que de seu pré [aí], o qual se lhe impõe como enigma inexorável (HEIDEGGER, 2006, p. 195).

Nestes termos, Heidegger pretende apresentar a disposição afetiva na obra *Ser e Tempo*, enquanto o modo de abertura que está sempre em jogo, dado o fato de que do ponto de vista ontológico-existencial os sentimentos ultrapassam, em grande medida, o compreender racional de um ente dotado de privilégio. Esse ultrapassar dá-se enquanto a abertura da disposição abre o ser-aí para o seu ser, antes mesmo de qualquer de forma de conhecimento, racional, por exemplo, pois é somente na condição de ser um ser humorado que é possível ao ser-aí compreender-se a si mesmo como ser-no-mundo de possibilidades. A disposição afetiva em seu modo originário, não garante ao ser-aí a possibilidade de um assenhorar-se do humor, através da vontade, ou mesmo do saber, no intuito de subjulgá-lo aos parâmetros do conhecimento racional enquanto tal, mas é segundo ele e por ele que o ser-aí mostra a si mesmo sua condição de abertura de mundo, para além de um simples comportar-se reflexivamente. “Neste modo de ser, ela se abre para si mesma *antes* de qualquer conhecimento e vontade e *para além* de seus alcances de abertura” (HEIDEGGER, 2006, p. 195).

No segundo aspecto da *Befindlichkeit*, o ser-aí é evidenciado em enquanto sua condição de ser possibilidade, a saber, de encontrar-se junto aos demais entes, lidando, o que não implica um mero constatar de um estado de alma. A abertura do ser aí como ser-no-mundo dá-se, em sua totalidade, através do humor. Isso possibilita ao ser-aí o direcionar-se a algo, o que permite afirmar que essa abertura da disposição originária de mundo permite compreender o ser-aí em si mesmo como ser-no-mundo.

Nisto mostra-se o *segundo* caráter essencial da disposição: ela é um modo existencial básico da *abertura igualmente originária* de mundo, de co-presença e existência, pois também este modo é em si mesmo ser-no-mundo. (HEIDEGGER, 2006, p. 196)

Em termos ontológicos, o ser-aí encontra-se jogado na condição que não escolheu, o que presume sua condição de desvelamento. Isso evidencia duas condições básicas da disposição afetiva do humor: a abertura do estar-lançado e a abertura do ser-no-mundo em sua totalidade. Há ainda um outro aspecto que se revela na condição originária da abertura da *Befindlichkeit* que deve ser explicitado, como destaca Heidegger:

Além dessas duas determinações essenciais da disposição aqui explicitadas: a abertura do estar-lançado e a abertura do ser-no-mundo

em sua totalidade, deve-se considerar ainda uma *terceira*, que contribui sobremaneira para uma compreensão mais profunda da mundanidade do mundo. (HEIDEGGER, 2006, p. 196)

A característica afetiva do ser-aí é a própria disposição afetiva a qual se dá na cotidianidade, revelando a capacidade inerente ao ser-aí que é a possibilidade de ser afetado pelo mundo. Através da disposição o existente que está no mundo é revelado, e para o ser-aí o mundo não surge como algo meramente distante e objetivo, ou estranho ao ser-aí. A conotação afetiva deste modo de ser traduz-se por um “sentir-se” no mundo, por um encontrar-se no mundo como se é em possibilidades. No terceiro aspecto revelado pela *Befindlichkeit*, em seu caráter básico e originário, mostrando que o ente intramundano vem ao encontro através do mundo que se abre e deixa abrir, também se constitui de disposição. O ser-aí, determinado em sua existência pelo sentir-se ameaçado, experimenta o ser atingido pelas coisas do mundo em uma profundidade ontológica. Essa condição originária de abertura ao mundo permite ao ser-aí que este exista no mundo. A disposição de existir no modo básico dos humores é que torna possível existir e ser tocado pelas coisas do mundo.

Do ponto de vista ontológico-fundamental, devemos em princípio deixar a descoberta do mundo ao simples humor. Uma intuição pura, mesmo introduzida nas artérias mais interiores de alguma coisa simplesmente dada, jamais chegaria a descobrir algo como ameaça (HEIDEGGER, 2006, p. 197).

A abertura do ser-aí se dá na mundaneidade do mundo, o que possibilita o estar lançado, em sua totalidade, no mundo. Neste processo, a disposição constitui o modo de ser existencial do ser-aí, a ponto de ele, permanentemente, se abandonar no mundo e por ele se deixar tocar e resvalar do seu próprio ser para a incômoda impessoalidade.

O fato de uma disposição afetiva estar sempre aberta para o estar-lançado para o mundo e para o que vem ao encontro, conduz à busca por uma, ou mais, disposições afetivas fundamentais do ser-aí, que exerça algum modo privilegiado ao qual o referido ente possa se encontrar em algum determinado momento de seu ser-no-mundo, pois somente no modo de abertura do próprio ser-aí é possível explicá-lo em sua entidade. Para tanto é necessário buscar o modo, a disposição na qual o ser-aí coloca-se diante de si mesmo a partir de seu próprio modo de ser.

Finalmente tem-se as condições para analisar a possibilidade de abertura do ser-aí na disposição afetiva fundamental, a ponto de revelar o ser do ser-aí. Isto por que, chegar ao ser do ser-aí a partir do compreender dado no fenômeno da disposição, depende de quão mais originário for este fenômeno que age metodologicamente como disposição de abertura. “Existiria, pois, uma disposição compreensiva na presença [ser-aí] em que ela estaria aberta para si mesma de modo privilegiado?” (HEIDEGGER, 2006. p. 248).

2.2.1 A temporalidade da disposição

O ser-aí se compreende porque há uma sintonia de sua abertura própria com aquilo mesmo pelo qual ele se abre, assim sendo, a compreensão de suas possibilidades dá-se à medida que o ser se desvela para ele em sua abertura. Por conseguinte, afirma Heidegger, “A compreensão nunca é solta no ar, mas está sempre numa disposição” (HEIDEGGER, 2006, p. 137). Na disposição afetiva, o ser-aí se depara com o seu estar-lançado, o que não implica que o ser-aí compreende propriamente seja o seu estar lançado, mas o modo em que ele se encontra no mundo mesmo. Isto se dá ao fato de que o ser-aí é um ser possuidor de sentimentos, dito de outra maneira, de sintonia com seu estar aí no mundo. Mas, este mesmo humor que revela o ser do ser-aí, que sempre encontra-se humorado, revela também a sintonia existente entre disposição e compreensão, isto porque, na base desta abertura co-originária e co-participativa, há o fenômeno da temporalidade da disposição, o qual atua como unificador de sentido. Para que o ser-aí se compreenda é necessário que o mesmo se coloque diante de si mesmo, ou seja, que se compreenda como um ser-no-mundo já lançado. O que implica na afirmação de que o ser-aí se compreende numa sintonia consigo mesmo, isto pelo simples fato dele encontrar-se aberto para o fato de que é um ser-no-mundo e que é um ser para a morte, e, à medida que se decide propriamente se entrega para as suas próprias possibilidades. É com vistas ao fim, a possibilidade da morte que o ser-aí se compreende, que ele se entrega à sua possibilidade mais própria, isto é, entrega-se ao fato de ter que ser o que sempre é, e continuar sendo. A possibilidade do ser-aí encontrar-se em uma disposição está no passado, o que não implica que o futuro e presente não tenham importância, pois a temporalidade se perfaz nestes três básicos modos.

O ser-aí desvela-se na disposição, à medida que continuamente retrocede sobre si mesmo. Porém, a compreensão que está ligada à disposição se perfaz no contexto da finitude, ou seja, ao fato de que o ser-aí é um ser-para-a-morte, e é propriamente nisto que o ser-aí se abre para o seu ser mais próprio, de modo que, ao decidir-se o ser-aí abre-se no mundo e entrega-se ao seu instante vivencial e nele se compreende. Por conseguinte, somente é possível ao ser-aí se compreender enquanto um ser único, único e de possibilidades, por que não há como desvincular o presente do passado, nem o presente do futuro, pois estão interligados originariamente. Deste modo, a compreensão da disposição, a qual sempre se dá no contínuo retroceder do ter sido, apenas pode ser desvelada em seus modos, tendo como base a temporalidade. Sendo assim afirma Heidegger:

A interpretação temporal da disposição não pode, portanto, pretender deduzir os humores da temporalidade e dissolvê-los em puros fenômenos de temporalização. Trata-se apenas de comprovar que os humores, no que e no modo em que ‘significam’ existencialmente, só são possíveis com base na temporalidade. (HEIDEGGER, 2006, p. 138).

Por isso a disposição afetiva cumpre seu papel no que se refere ao ser-aí de ser um ser-no-mundo, e ainda como um ser de possibilidades, capaz de reconhecer-se em suas possibilidades e que as mesmas são possibilidades suas. Portanto a temporalidade possibilita ao ser-aí uma compreensão do mundo e de si mesmo, além de proporcionar que os demais entes intramundanos sejam compreendidos pelo próprio ser-aí num mundo que lhe permite que algo seja compreendido.

3. A ANGÚSTIA COMO DISPOSIÇÃO AFETIVA SINGULAR

O presente capítulo objetiva tematizar a angústia enquanto disposição afetiva fundamental do ser-aí, ser este que se encontra lançado no mundo. Na base da interpretação ontológica heideggeriana, os sentimentos oferecem ao ser-aí uma possibilidade de uma abertura ainda mais originária, na qual o próprio ser-aí se interpreta tanto quanto os demais que também são no modo do ser-aí. Deste modo torna-se visível o caráter dominante dos afetos, pois o ser-aí constantemente é atravessado por humores que desvelam o próprio ser-aí e outros que são no modo do ser-aí, bem como, os demais entes subsistentes. Com relação ao sentimento da angústia, a mesma recebe um tratamento especial de Heidegger, por que diferentemente dos demais sentimentos desempenha um papel fundamental, no que concerne a sua estranheza originária. Estranheza esta, na qual o ser-aí se encontra num primeiro momento com o nada e com o “em lugar nenhum”. Num segundo momento, por que na angústia o ser-aí deixa de se compreender na publicidade do impessoal. O que deve ser entendido no âmbito existencial ontológico. Na angústia o ser-aí se singulariza em sua autêntica condição de mundo, se encontrando naquilo mesmo que se abriu, enquanto que na maioria dos sentimentos prevalece a condição de ser inautêntico.

Heidegger ocupa-se com a questão do conceito de nada, recusando a concepção de que tal problema seria obtido a partir da negação como uma mera operação do entendimento, o que resultaria em afirmar que o nada é concebido como a negação da totalidade do ente. Deste modo, Heidegger propõe-se a demonstrar que o nada é o fenômeno que possibilita a negação da totalidade dos entes, sendo acessível a partir de uma disposição afetiva privilegiada, a saber, a angústia. Por isso, na angústia o nada assume o caráter de resultado de uma operação de negação da totalidade acessível dos entes.

Na angústia o ser-aí está preocupado à sua própria existência, além do que é importante ressaltar que não basta estar entregue a própria existência, mas o ser-aí tem a obrigação de responder pela mesma, mesmo que por vezes ele procura se esquivar de sua própria existência. Na angústia o ser se abre para o ser-aí, na medida em que o ente intramundano passa a não ter mais sentido para o ser-aí, e deste modo, o ser-aí singulariza-se, pois através desta singularização toma consciência de si mesmo, bem como de sua condição de ser-no-mundo, e este é o modo de ser mais próprio do ser-aí. O ser-aí sempre se projeta em possibilidades. No caso da angústia, o

ser-aí se projeta na possibilidade mesma que se abriu, e o mundo circundante naquilo mesmo que se projetou, por isso na projeção do ser-aí coincidem o abrir e o aberto. Na disposição [*Befindlichkeit*] o que se revela acerca do ser-aí é o ‘como se está’, por outro lado a angústia revela como o ser-aí está, neste caso angustiado. Não no sentido de uma vivência ôntica, mas na singularidade causada pelo encontro que o ser-aí tem consigo mesmo. Na angústia o mundo é revelado como tal e por isso o nada se manifesta, esse nada não pode ser entendido como uma mera operação do entendimento, mas como uma insignificância imposta pela cotidianidade mediana. Portanto o nada proporcionado pelo sentimento da angústia é um nada que pertence diretamente à constituição existencial do próprio ser-aí enquanto ser-no-mundo.

Para Heidegger, os afetos, ao serem interpretados pela ontologia, assumem o caráter de revelar o mundo, de modo que essa possibilidade de revelação trata-se de um entendimento do ser na estrutura existencial ser-no-mundo. Com relação ao sentimento da angústia, a qual é abordada pelo filósofo de um modo especial, pois a mesma é entendida como um modo autêntico da abertura de mundo, isto por que o fenômeno da angústia surpreende o ser-aí uma vez que o coloca frente a frente com o nada. No nada proporcionado pela angústia, o ser-aí se afasta dos entes intramundanos esvaziando-se por completo de modo tal que o ser pura e simplesmente se abre para o ser-aí. Essa abertura se perfaz antes de tudo na constituição ontológica da estrutura ser-no-mundo. Por isso a angústia consiste num modo de abertura único porque conduz o ser-aí a uma experiência de finitude. A partir desta, o ser-aí compreende-se de um modo existencial projetando-se em suas possibilidades mais próprias, pois o ser-aí se vê desvinculado de toda relação de preocupação e ocupação mundanas.

Através da angústia o ser-aí vê-se a mercê do nada, ou seja, se encontra no puro vazio de toda existência, e deste modo, a totalidade conjuntural e o próprio mundo perdem a significância para o ser-aí. Em outros termos, a angústia determina o ser do ser-aí, pois neste estado de ânimo o ser-aí não se depara mais com a totalidade dos entes disponíveis e dos entes dados á mão enquanto uma conjuntura ameaçadora. Por isso a angústia é única, pois seu modo de abertura é privilegiado, uma vez que, conduz o ser-aí através da experiência de finitude, a qual vai além da compreensão exposta nas relações de preocupação e ocupação mundanas, e deste modo o ser-aí é arrastado para suas próprias possibilidades, para o seu poder-ser livre.

3.1. Primazia dos afetos

A afetividade assume o caráter revelador de mundo na base de interpretação ontológica heideggeriana. Este caráter de revelação proporcionado pelos estados de ânimo equivale ao próprio entendimento do ser no ser-no-mundo. Deste modo, a realização de uma interpretação ontológica deve oferecer, ao próprio ser-aí a possibilidade de uma abertura originária, bem como a possibilidade do ser-aí interpretar a si próprio. Tal possibilidade apenas acompanha essa abertura, para conceituar existencialmente o conteúdo fenomenal do que assim se abre. A afetividade é um fator determinante na medida em que o ser-aí é perpassado pelos humores, os quais desvelam os demais entes subsistentes, bem como, outros como ser-aí. Nesse meio, a angústia revela-nos a existência como uma carga que nos pesa e, justamente por isso, a condição irreduzível de ser ser-aí é revelada, a saber, condição de já estar lançado no mundo. Através da angústia o ser-aí se torna acessível em sua facticidade, e se entrega á existência a qual está concernido, e da qual se esquiva e pela qual deve responder. Essa angústia não é vivenciada pelo ser-aí unilateralmente. Trata-se de um sentimento compartilhado, que envolve não apenas o ser-aí angustiado, mas que estende-se aos outros ser-aí que se encontram na mesma condição. Esse caráter não unilateral da angústia revela uma perspectiva desveladora em um âmbito social, na medida em que engloba outros ser-aí. A partilha da angústia pode ainda voltar-se ao ser-aí como padrão que mensure seus atos. Na angústia, os entes intra-mundanos escapam do próprio ser-aí e esse fica como que, metaforicamente, flutuando em um puro vazio de todo ente e, deparando-se em meio ao nada, assim tem-se a abertura do ser para o ser-aí.

Nesse sentido, tão originária quanto a compreensão, a angústia apresenta-se, de modo simultâneo: “Disposição e compreensão constituem o modo de ser dessa abertura” (HEIDEGGER, 2006, p. 245). Porém somente na abertura de mundo permanece a co-originariedade entre a angústia e a compreensão, o que implica que ambas abrem o ser-aí em seu ser mais próprio, já alicerçado na condição de mundo. O sentimento da angústia traz consigo uma gama de possibilidades na qual o ser-aí pode lançar-se, e, permite-lhe reconhecer o itinerário condutor, o qual mostra-se ao ser-aí e este, reconhece-se distante da publicidade do impessoal e desviando-se da cotidianidade mediana. “A angústia, ao contrário, retira a presença [ser-aí] de seu empenho decadente no “mundo”. Rompe-se a familiaridade cotidiana.” (HEIDEGGER, 2006, p. 255).

Na angústia, o ser-aí está estranho. Essa estranheza encontra-se manifesta por duas vertentes, a saber: primeiro porque o ser-aí se depara com o nada⁶ e com “o em lugar algum” (HEIDEGGER, 2006, p. 252) segundo, porque esta estranheza indica que o ser-aí deixa de se sentir em casa, de compreender-se na publicidade cotidiana do impessoal. Em termos do próprio Heidegger,

Na angústia se está estranho. Com isso se exprime, antes de qualquer coisa, a indeterminação característica em que se encontra a presença [ser-aí] na angústia: o nada e o ‘em lugar algum’. Mas, estranheza significa igualmente ‘não se sentir em casa’ (HEIDEGGER, 2006, p. 255)

Enquanto característica originária da angústia vem à tona a “estranheza”, a indeterminação em que se encontra o ser-aí. “O não se sentir em casa deve ser compreendido existencial e ontologicamente, como o fenômeno mais originário” (HEIDEGGER, 2006, p. 256). A comodidade proporcionada pela cotidianidade, que serve de refúgio para o ser-aí, na angústia perde o sentido, pois o ser-aí agora em sua autenticidade se empenha em fugir, ou parafraseando Heidegger: sente-se fora de casa. Tal estranheza indica também, na angústia o que é estranho: o fato do ser-aí encontrar-se de modo inautêntico.

Este sentir-se desviado de sua autenticidade acarreta a estranheza do ser-aí não familiarizado. É na angústia, portanto, que o ser-aí se encontra em sua autêntica condição de mundo, ou seja, se singulariza. Assim sendo, o ser-aí encontra na angústia sua abertura mais originária, de modo que, já não se encontra mais no mundo, mas em sua abertura singularizadora. Na projeção de possibilidades do ser-aí coincidem o abrir e o aberto: o mundo abre-se como mundo, o ser-em do impessoal abre-se como ser-aí singularizado. “A coincidência existencial do abrir e do aberto em que se abre o mundo como mundo, o ser-em como poder-ser singularizado, puro e lançado...” (HEIDEGGER, 2006, p. 255).

A singularização do ser-aí se dá na medida em que ele é conduzido pela angústia para uma coincidência de si próprio em sua condição de ser-no-mundo. É neste contexto que o ser-aí

⁶ Heidegger conecta ao fenômeno da angústia, a temática do vazio, do nada, isto por que para o autor o mundo circundante perde sua total significância, em virtude de nada no mundo angustiar o ser-aí, e a angústia recair sobre o mundo, isto é, ao próprio ser-no-mundo, por isso mesmo, muitas são as críticas dos seus intérpretes, porém a discussão da referida temática não nos interessa no momento, optou-se, portanto, em conservar o sentido da abordagem heideggeriana, expressa pelo autor no parágrafo 40 de *Ser e Tempo*, e no decorrer de toda sua obra.

se abre em seu ser mais próprio, para o seu autêntico ser como cuidado. A angústia revela como o ser-aí está (Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 252). Essa revelação não se dá no sentido de como o ser-aí se encontra emocionalmente - embora a angústia também seja vivenciada onticamente -, mas torna possível o encontro do ser-aí consigo mesmo, na sua singularidade de mundo. A angústia se angustia com o próprio mundo; é através dela que o mundo surge como tal, e a insignificância da cotidianidade mediana impõe-se ao nada.

Naquilo com que a angústia se angustia revela-se o “é nada e não está em lugar algum”. Fenomenalmente, a impertinência do nada e do em lugar nenhum intramundano significa que *a angústia se angustia com o mundo como tal*. (HEIDEGGER, 2006, p. 253).

O nada manifesta uma insignificância que não é apenas uma ausência de mundo. O ser-aí é desde sempre lançado na condição de mundo, em outros termos é um ser-em no mundo. E, portanto, o que o nada anuncia é um ente intramundano que perdeu toda a relevância para o ser-aí, e deste modo, apenas o mundo surge na mundanidade.

A total insignificância que se anuncia no nada e no em parte alguma não significa ausência de mundo. Significa que o ente intramundano em si mesmo tem pouca importância que, em razão dessa insignificância do intramundano, somente o mundo se impõe em sua mundanidade (HEIDEGGER, 2006, p. 250).

Na angústia o manual intramundano não afeta em nada, e mesmo que algo seja compreendido, ainda não traz a fecundidade do tema, não é “um nada completo” (HEIDEGGER, 2006, p. 251). O nada anunciado pela angústia tem a ver com algo mais originário, isto é, com o próprio mundo e, portanto, este nada revelado pertence à própria constituição existencial do ser-aí enquanto ser-no-mundo.

O nada da manualidade funda-se em ‘algo’ mais originário, isto é, no mundo. Do ponto de vista ontológico, porém, ele pertence essencialmente ao ser do ser-aí como ser-no-mundo. Se, portanto, o nada, ou seja, o mundo como tal, se apresenta como aquilo com que a

angústia se angustia, isso significa que a angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo. (HEIDEGGER, 2006, p. 251)

O ser-aí enquanto totalidade estrutural se abre através do sentimento da angústia. A angústia, por sua vez, abre o mundo enquanto mundo, o ser-aí enquanto ser-aí, permitindo ao ser-aí o acesso privilegiado ao seu próprio ser. Este sentimento privilegiado em sua interpretação, permite chegar à totalidade estrutural do ser do ser-aí, transpondo a formalidade para o terreno da vivência dos afetos.

3.2. Ontologia dos afetos

Para Heidegger, a abertura do ser-aí para o mundo se dá, antes de tudo, no terreno da constituição ontológica da estrutura ser-no-mundo, isto é, compete essencialmente à existência humana, ser em um mundo. Aqui, não se trata de perguntar se é a razão ou a emoção que pode produzir conhecimento como tal, mas sim o modo de compreensão que está na base da compreensão humana, ou seja, a prévia compreensão de ser. Compreensão esta pela qual e desde a qual o homem existe sendo pois compreensão de mundo. Deste modo, os sentimentos são privilegiados por constituírem-se abertura de mundo: eles abrem o ser-aí como ser-no-mundo em sua totalidade, possibilitando ao existente humano escolher, perder ou ganhar-se. “O humor já abriu o ser-no-mundo em sua totalidade e só assim torna possível um direcionar-se para...” (HEIDEGGER, 2006, p. 191).

Por outro lado, o crescimento dos sentimentos só é possível a partir de seu modo de ser-no-mundo, isto é, a partir de si mesmos. “O humor se precipita. Ele não vem de ‘fora’ nem de ‘dentro’. Cresce a partir de si mesmo como modo de ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2006, p. 191). Segundo Heidegger, não é o caso que os sentimentos remetam, primeiramente, a algo psíquico, tonalizando o ente intramundano, mas sim, a abertura originária de mundo, obtendo os entes simplesmente dados, bem como outros que são no modo do ser-aí.

(...) a disposição é um modo existencial básico da abertura igualmente originária de mundo, de co-presença e existência, pois também este modo é em si mesmo ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2006, p. 191).

Através dos sentimentos três características básicas podem ser evidenciadas: a abertura de mundo na qual a disposição se revela enquanto modo de ser-no-mundo; modo este que é básico na abertura de mundo, de outros e da existência; e na disposição a circunvisão operativa é atingida, sendo possível somente, por que o ser-aí se angustia. “O estado de humor da disposição constitui, existencialmente, a abertura mundana do ser-aí” (HEIDEGGER, 2006, p. 192).

A disposição afetiva além de proporcionar a abertura do ser-aí em seu estar-lançado, e na sua dependência do mundo já descoberto em seu ser, é o modo de ser existencial em que o ser-aí se lança no ‘mundo’, permanentemente. Deste modo, deixa-se tocar pelo mundo de tal maneira que se esquiva de si mesmo. Os humores permitem atingir a elementar constituição da disponibilidade, sendo a própria condição existencial do ser-aí, enquanto modo de ser-no-mundo. “É justamente na visão instável e de humor variável do ‘mundo’ que o mundo se mostra em sua mundanidade específica, a qual nunca é a mesma”. (HEIDEGGER, 2006, p. 192).

Na abertura originária da disposição o que está em jogo, é o modo do ser-aí ser-no-mundo, ou seja, a própria existência do ser-aí. No mundo, portanto, se abrem o modo de ser dos entes simplesmente dados, bem como, o modo de ser do ente ao qual estão referidas as relações e pelas quais estas ganham identidade, a saber, o ser-aí. Do ponto de vista ontológico, é através da disposição que o ser-aí abre-se em seu aí, bem como, é através da capacidade de abertura proporcionada pela disposição que metodologicamente torna-se possível a analítica do ser-aí.

Ontologicamente, ela não apenas caracteriza a presença [ser-aí] como também é de grande importância metodológica para a analítica existencial, devido à sua capacidade de abertura. Esta possibilita, ademais, como toda interpretação ontológica, a se escutar, por assim dizer, o ser dos entes que antes já se abriram (HEIDEGGER, 2006, p. 194).

Como destaca o próprio Heidegger, não se trata evidentemente de deixar de lado, do ponto de vista ôntico a ciência ao “sentimento”, mas sim mudar o foco da análise, a fim de promover um desvelamento fundante de uma região do ente para uma região do ser, e deste modo, conduzir a interpretação ao nível ontológico, ou seja, analisar a abertura ocasionada pela disposição.

O demonstrar da constituição ontológico-existencial de toda determinação e do conhecimento na disposição do ser-no-mundo não deve ser confundida com a tentativa de abandonar onticamente a ciência ao ‘sentimento’. (HEIDEGGER, 2006, p. 193).

Somente por que o ser-aí é um ente dotado do modo da disposição afetiva, que os sentimentos são possíveis. Há uma estreita ligação entre o ser-aí, os entes intramundanos e abertura de mundo, mesmo uma grande resistência não resultaria em afecção, se assim não o fosse. Apenas neste sentido é possível que algo seja tocado pelos humores. A compreensão de mundo na relação sujeito/objeto, intuição/razão é ultrapassada pelos sentimentos. E através dos sentimentos que o próprio ser-aí se descobre atravessado pelos humores, de tal modo que os humores descobrem outros, entes, etc. O ser-aí se encontra, através dos sentimentos, aberto a uma complexidade de relações já lançadas.

No sentimento da angústia, o ser-aí possui uma abertura privilegiada, pois neste estado de humor, o ser do ser-aí abre-se para si mesmo, isto é, o ser-aí singulariza-se, abrindo-se para a sua própria possibilidade existencial. Assim torna-se possível ao ser-aí um reconhecimento acerca da sua teia de relações de conformidade instrumental, isto é, é possível visualizar um padrão de conduta, um comportar em relação aos outros ser-aí, bem como, aos demais entes e por fim ao próprio mundo. É na medida da singularização proporcionada pela angústia que o ser-aí em sua própria condição de ser-no-mundo, se lança em possibilidades através da compreensão. A angústia é a responsável pelo trânsito da impessoalidade do ser-aí para a propriedade, isto é, o que lhe é próprio. O ser-aí, em seu comportamento autêntico não é de alguma forma retirado do mundo por vias de uma abstração qualquer, como se buscasse reincorporá-lo através de uma mera operação do entendimento. Dito de outro modo, a condição mais básica de abertura sobrevêm por meio do empenho no mundo. Isto é, quanto maior for o reconhecimento do mundo e que dele não se pode apartar, que se é no mundo e que se pertence ao mundo, maior é a compreensão acerca do ser-aí enquanto elemento de um todo. Deste modo, a compreensão proporcionada pela singularidade da angústia, revela ao ser-aí a sua própria condição existencial, a saber, o ser-aí torna-se capaz de decidir-se por si mesmo. “Na presença [ser-aí], a angústia revela o ser para o poder ser mais próprio, ou seja, o ser-livre para a liberdade de assumir e escolher a si mesmo.” (HEIDEGGER, 2006, p. 252).

Com tais indicações pressupõe-se que este ente é acessível a si mesmo de modo que uma pesquisa explicativa volta-se para seu ser. Com isso Heidegger pretende apreender o ser-aí em sua autenticidade. Por autenticidade entende-se a mais extrema possibilidade de ser do ser-aí. Por meio da qual o ser-aí é determinado de modo primário e nela, enquanto possibilidade extrema de ser do ser-aí os caracteres acima citados são o que são. Isto é, a apreensão do ser-aí não se funda na faculdade de conhecimento, mas no ente mesmo que deve ser conhecido: numa possibilidade fundamental de seu ser.

No comportamento autêntico o ser-aí não está posto em algum tipo de estágio superior, mas sim aberto para uma compreensão de si mesmo enquanto ser-no-mundo, ou seja, a autenticidade não retira o ser-aí de sua constituição básica que é ontológica. Na forma de ser autêntico, o ser-aí é obrigado a ser aquilo que sempre é, deste modo, ele é entregue à responsabilidade do seu próprio ser. Na angústia, esta responsabilidade que o ser-aí tem para consigo mesmo e que lhe é própria é reconhecida, por isso a angústia deve ser caracterizada como uma disposição fundamental, a qual pertence impreterivelmente à constituição essencial do ser-aí enquanto ser-no-mundo. Esta possibilidade somente é possível uma vez que, a angústia se angustia com o que já está lançado, isto é, a angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo já lançado, o que em outros termos pode ser dito, que a angústia proporciona originariamente a compreensão da própria existência lançada, e assim, há uma antecipação para si mesmo do fato de se ser assim, o que não exclui a responsabilidade de assumir a sua existência dada no mundo. Na angústia o ser-aí se abre em meio à uma compreensão mais originária, se esquivando, por assim dizer, à interpretação pública do impessoal. “(...) a presença [ser-aí] permanece encoberta para si mesma em vista da interpretação pública do impessoal, e que, nessa disposição fundamental, abre-se para um sentido originário.” (HEIDEGGER, 2006, p. 255).

Na medida em que a angústia proporciona a singularização, e apenas ela é capaz de tanto, ela revela ao ser-aí as possibilidades de seu ser, a saber, a inautenticidade e autenticidade, permitindo deste modo, que estas possibilidades fundamentais do ser-aí possam ser reveladas como são em si mesmas.

Na angústia, essas possibilidades fundamentais da presença [ser-aí], que é sempre minha, mostram-se como elas são em si mesmas, sem se deixar desfigurar pelo ente intramundano a que, de início e na maior parte das vezes, a presença [ser-aí] se atém. (HEIDEGGER, 2006, p. 255).

O modo privilegiado proporcionado pela angústia, de alguma forma, responde pela possibilidade do ser autêntico, ser autêntico que, para aqueles que são no modo de ser do ser-aí torna-se possível o caminho para relações a nível autêntico entre estes que são no mesmo modo. Assim, além de revelar a autenticidade e a inautenticidade, a angústia revela para o ser-aí, a comunidade daqueles que são no mesmo modo, isto é, revela aqueles entes privilegiados que partilham do mesmo mundo. Nessa partilha de mundo, a qual o ser-aí encontra-se com os outros que são do mesmo modo, há uma relação de abertura e afecção, das quais pode-se verificar contribuições importantes como: a sociabilidade dos sentimentos e sua partilha. Deste modo, aqueles que são no mesmo modo do ser-aí, que co-partilham ser-aí, encontram-se abertos numa mesma compreensão originária lançando-se determinada e publicamente reagindo socialmente. O humor por outro lado, é de um fator definitivo do indivíduo que partilha este mundo, mas é antes uma abertura condicionante de respostas autorizadas, categorizadas, nas quais a relação daquele que se encontra nesse mundo, compreende-se como um ente auto-interpretativo. É através dos sentimentos que o ser-aí se apercebe que está submetido ao mundo, e que os significados que possui de si mesmo advêm do próprio mundo. No ser do ser-aí, cada momento de sua existência, está de acordo com cada uma de suas possibilidades realizadas, se tratando por assim dizer, de uma compreensão projetiva, na qual é possível verificar um liame entre compreender e saber fazer.

O ser-aí sempre realiza algo mediante seu contexto de possibilidades existenciais, por isso o compreender implica uma prática. Assim, o ser-aí acaba por ser melhor definido de acordo com alguma tarefa mais geral em suas possibilidades existenciais. O ser-aí em sua própria compreensão reconhece, melhor que isso, molda a via para a qual ele próprio se projeta. Em outros termos, o ser-aí possui uma capacidade de projetar compreensão, isto é, possui uma certa capacidade de desenvolvimento próprio e de realização própria. Além disso, esta característica que o ser-aí tem de atualização de suas possibilidades torna-se para Heidegger, um importante modo de acesso no que diz respeito ao próprio ser-aí e sua estrutura ontológica.

A disposição afetiva revela em sua abertura de mundo que a possibilidade de uma compreensão de mundo só é possível ao ser-aí enquanto partilha, isto porque, a disposição fundamentalmente é própria do ser-aí, de modo que, surge “como um clamor que provém do ente mesmo que é presença [ser-aí] (HEIDEGGER, 2006, p. II 65). “O clamor de si mesmo se torna

um fato para a presença [ser-aí] porque ela se ‘objetiva’”. (HEIDEGGER, 2006, p. II, 65) recusando deste modo a inautenticidade. Sem a compreensão da singularidade revelada pela angústia, o ser-aí se encontraria impossibilitado de reconhecer-se como ser possuidor de autenticidade. “Só o clamor sintonizado pela angústia possibilita que a presença [ser-aí] se projete para o seu poder-ser mais próprio.” (HEIDEGGER, 2006, II, p. 63).

Em seu modo de ser autêntico o ser-aí se esquivava do simples estar-lançado no mundo familiar, ou seja, o ser-aí autêntico deixa de ser um ente mundano atirado à distração, à dispersão. Dito de outro modo, na autenticidade a comodidade do impessoal é deixada de lado pelo ser-aí, apesar deste, na maioria das vezes almejar por um retorno ao modo de ser inautêntico. No modo de ser autêntico, o ser-aí encontra-se lançado em sua condição de ente possuidor da responsabilidade de ter que ser o seu ser, e da mesma maneira, pode ser seu ser e se entregar a si mesmo enquanto essa responsabilidade de ser. Neste sentido, Heidegger salienta que para assumir as responsabilidades para com seu próprio ser, bem como desejar ter consciência de si mesmo, somente é possível para aquele ser-aí que encontra-se aberto para “a possibilidade existencial de ser bom” (HEIDEGGER, 2006, II, 76). Ao abrir o ser do ser-aí para seu modo de ser autêntico, o sentimento da angústia, acaba por afetar a todos os entes que são no mesmo modo do ser-aí, e, ao mesmo tempo, desvela em cada um que possui esse modo de ser, a possibilidade de sentir angústia. Por isso, cada ser-aí encontra-se habilitado por meio da angústia a procurar por aquela possibilidade que é inerente a todo ser-aí, possibilidade de querer a si mesmo, e este si mesmo, aberto para relacionar-se com outros que também tem o modo do ser-aí.

3.3. A disposição fundamental da angústia

Na interpretação ontológica heideggeriana, o entendimento do ser na estrutura existencial ser-no-mundo se dá através da afetividade, uma vez que, esta última tem a possibilidade de revelar o mundo ao ser-aí. Este poder revelatório se dá de um modo especial no sentimento da angústia, uma vez que, a abertura de mundo proporcionada por este afeto configura-se no modo de ser autêntico, pois o ser-aí ao angustiar-se se encontra em meio ao nada, isto é, na angústia o ente intramundano não possui mais sentido, de modo que, este vazio de todo o ente, abre o ser para o ser do ser-aí mais próprio. Neste sentimento, podem ser tematizados três momentos aos quais o ser-aí se encontra, a saber, perdido no nada, singularidade e abertura de ser. No primeiro

momento, o ser-aí procura constantemente um ente qualquer que o retire desta angústia. No segundo momento, a angústia o singulariza, ou seja, direciona o ser-aí, a manter-se em seu ser diferenciando-o dos demais entes. Por fim, no terceiro momento, a angústia mantém o ser-aí aberto para o ser no modo de ser autêntico.

A angústia, como toda disposição afetiva, revela ao ser-aí o seu próprio ser no mundo. Porém, esse revelar dá-se de um modo distinto, a saber: no sentimento da angústia, o ser-aí não se angustia com nenhum ente intramundano, mas com o mundo, com o próprio ser no mundo. Isso significa que a angústia é terminantemente diferente do simples temor, o qual sempre está a temer algo, ou pelo menos sabe o que deve temer. A angústia, pelo contrário, possui em si um caráter de indeterminação que, em última instância, é o que põe em fuga o ente na totalidade. Isso transcorre porque as bases iniciais para a formulação do problema do nada são colocadas a partir da distinção entre a totalidade do ente e o ente em sua totalidade, das quais a primeira é apontada por Heidegger como impossível, enquanto que, no segundo caso, a saber, o acesso ao ente no seu todo, é um fenômeno que acontece na existência cotidiana do ente humano. Por conseguinte, na exposição do tratamento do sentimento da angústia, na qual obtém-se a afirmação de que esta revela a nadaificação, temos uma disposição afetiva privilegiada, pois é através desta que o nada é manifesto para o ser-aí.

Naquilo com que a angústia se angustia revela-se o “é nada e não está em lugar nenhum”. Fenomenalmente, a impertinência do nada e do em lugar nenhum intramundanos significa que a *angústia se angustia com o mundo como tal*. A total insignificância que se anuncia no nada e no em lugar nenhum não significa ausência de mundo. Significa que o ente intramundano em si mesmo tem tão pouca importância que, em razão dessa *insignificância* do intramundano, somente o mundo se impõe em sua mundanidade. (HEIDEGGER, 2006. p. 253).

Na disposição afetiva da angústia, a qual por si só possui a apreensão do ser do ser-aí e na qual ele se determina - ao contrário do medo, que tem como ameaçador um ente intramundano -, o que “ameaça” é o próprio ser-aí, isto é, trata-se de um esquivar-se de si próprio, pois a ameaça é “um ente que tem o modo de ser de um ente que se retira, ou seja, é o próprio ser-aí” (HEIDEGGER, 2006. p. 252). Grosso modo, a disposição afetiva da angústia é descrita como um afinamento afetivo, no qual o ser-aí vê-se em situação de estranheza, isto é, ele cai numa

indiferença, pois os entes com os quais lida, inclusive a si mesmo, ao caírem em tal indiferença mostram-se apenas como entes, de modo indistinto. Por isso, aquilo que a angústia revela ao ser-aí é algo indeterminado, pois aquilo que a ameaça possui o caráter de encontrar-se “sempre aí”, mas ao mesmo tempo em lugar nenhum. Isso implica em afirmar que a angústia abre, de maneira direta, o mundo enquanto tal, pois aqui a totalidade conjuntural do ente intramundano disponível passa a ser irrelevante a tal ponto que a mundanidade do mundo se impõe.

O angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo. Não é primeiro a reflexão que abstrai do ente intramundano para então só pensar o mundo e, em consequência, surgir a angústia nesse confronto. Ao contrário, enquanto modo da disposição, é a angústia que pela primeira vez abre o *mundo como mundo*. (HEIDEGGER, 2006. p. 254).

Por conseguinte, é na angústia que o ser do ser-aí compreende-se de modo mais originário no mundo. Em outros termos, é da essência do ser do ser-aí ser-no-mundo. Portanto, na disposição afetiva da angústia o mundo se abre como mundo e deste modo perde-se o ente intramundano. Na angústia não há mais a possibilidade de compreensão a partir de uma ameaça determinada, mas sim uma singularização na qual o ser-aí projeta-se no seu próprio poder-ser-no-mundo. O angustiar-se revela no ser-aí o poder-ser, no qual ele é conduzido para liberdade de escolher e acolher o próprio ser-aí, ou seja: a angústia obriga-o a “ser-livre” para o seu próprio ser.

Para Heidegger, a explicitação acerca do ser do ser-aí não pode ser encarada como uma unidade, isto é, o ser do ser-aí não é uma estrutura composta por elementos que o constituem, ou que o indiquem seu ser. Segundo o autor, não se trata de uma montagem de elementos que constituem a totalidade do todo estrutural, mas o acesso ao ser do ente privilegiado encontra-se

(...) num olhar completo que perpassa esse todo no sentido de um fenômeno originariamente unitário, que já se dá no todo, de modo a fundar ontologicamente cada momento estrutural em sua possibilidade. (HEIDEGGER, 2006, p. 244).

Com relação a interpretação do todo estrutural, a mesma não pode ser confundida com uma espécie de justaposição de momentos centrais da analítica do existente humano, nem tão pouco, como uma orientação cotidiana do mundo circundante, ou ainda, vivências e percepções relacionadas a idéia de homem. Mas, segundo Heidegger, o todo estrutural pode ser vislumbrado, em um primeiro momento, a partir de um modo peculiar e mais originário, que é o modo apontado pela abertura de mundo enquanto disposição afetiva, e mais especificamente na angústia. Em um segundo momento, à medida que o ser-aí abre-se originariamente para si mesmo e para o ser que ele procura.

A analítica existencial da presença [ser-aí] há de resguardar uma clareza de princípio sobre a função ontológica fundamental. Por isso, a fim de desincumbir-se da tarefa preliminar de explicitação do ser da presença [ser-aí], ela deve buscar uma das possibilidades de abertura mais abrangente e mais originárias dentro da própria presença [ser-aí]. O modo de abertura em que a presença [ser-aí] é colocada diante de si mesma deve ser tal que, nela, a presença [ser-aí] se faça, de certo modo, acessível de maneira mais simplificada. Com o que nela se abre deve vir à luz, da forma elementar, a totalidade estrutural do ser que se procura (HEIDEGGER, 2006, p. 245).

Por isso na questão fundamental, a saber, o ser e seu sentido, o sentimento da angústia possui um papel fundamental, pois responde às exigências metodológicas as quais se propõe Heidegger em sua hermenêutica. Ao se perguntar pelo ser e seu sentido, o ser-aí encontra-se no mundo de um modo mais próprio através do temor e não mais a partir do fenômeno da decadência. E por isso a angústia desvela a totalidade estrutural do ser-aí.

Enquanto possibilidade de ser da presença [ser-aí], a angústia, junto com a própria presença [ser-aí] que se abre, oferece o solo fenomenal para a apreensão explícita da totalidade originária da presença [ser-aí]. (HEIDEGGER, 2006, p. 245).

No existir o ser-aí encontra-se de modo que esboça suas possibilidades e projetos. E para Heidegger, é justamente esta gama de possibilidades que o ser-aí comporta em seu âmbito, que deve ser entendida como mundo, diferentemente de como se entende o conceito de mundo em geral, o qual, segundo Heidegger, é composto por uma coletânea de entes. Assim, o existir

humano se perfaz essencialmente sendo em um mundo, o que acarreta na afirmação de que a própria compreensão de ser, pela qual e desde qual a existência é perpassada, também se configura como compreensão de mundo. “Pertencerá à estrutura ontológica da presença [ser-aí] uma compreensão do ser. É sendo que a presença [ser-aí] está aberta para si mesma em seu ser.” (HEIDEGGER, 2006, p. 245).

Na angústia o ser do ser-aí é conduzido por meio de sua abertura para uma experiência de finitude. O ser-aí em meio a esta compreensão existencial projeta-se para além da compreensão adquirida nas ocupações e preocupações mundanas, isto é, o ser-aí é obrigado pela angústia a ser livre para suas possibilidades mais próprias.

No ser-aí, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o ser-livre para a liberdade de escolher e acolher a si mesmo. A angústia arrasta o ser-aí para o *ser-livre para...* (*propensio in...*), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. O ser-aí como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser. (HEIDEGGER, 2006. p. 254).

Na angústia o ser-aí compreende-se em meio a sua singularidade, e isso de tal modo que as coisas no mundo o afetam situando-o em sua facticidade e no ente mesmo que investe. É por estar situado numa região de afecção, por encontrar-se com os entes, que segundo Heidegger, é possível o desvelamento dos entes em geral, bem como para o ser daqueles entes que são no modo do ser-aí. No encontro com a totalidade de seu ser, o ser-aí reconhece outros que são no mesmo modo de seu ser, isso, mesmo reduzido ao preceito de sua finitude, mesmo assim, o ser-aí reconhece o mundo que co-participa. A descoberta dos entes se dá à medida que o ser-aí se encontra aberto ao ente em sua totalidade. Deste modo, no encontro com o seu próprio ser, o qual somente é legítimo existencialmente no poder-ser-si-mesmo, e que somente pode ser atingido por via do sentimento da angústia, isto é, longe das vivências da cotidianidade mediana. Na responsabilidade à qual o ser-aí está entregue e pela qual ele se torna capaz de aceitar sua projeção de finitude, ele compreende-se a si mesmo e os outros que também são no modo do ser-aí, pois é na medida que está entregue a sua singularidade existencial que o ser-aí torna-se capaz de compreender-se a partir de si mesmo, bem como reconhecer ser-aí e deixá-lo ser em sua condição de possibilidade.

No encontro do ser-aí com o nada proporcionado pela angústia, isto é, no encontro com o puro vazio da existência, percebe-se que as modificações ocorridas neste estado de humor revelam uma conexão do nada como o ente em sua totalidade, o qual manifesta-se como “estando em fuga”. Para Heidegger essa dinâmica existente na remissão do ser-aí ao ente na totalidade em fuga é denominada *nadificação*. Ou seja, há uma vinculação determinada do ente na totalidade com o nada. Tal vinculação pode ser expressa nos seguintes termos:

O nada se revela na angústia – mas não enquanto ente. Tampouco nos é dado como um objeto. A angústia não é uma apreensão do nada. Entretanto, o nada se torna manifesto por ela e nela, ainda que não da maneira como se o nada se mostrasse separado, “ao lado” do ente em sua totalidade, o qual caiu na estranheza. Muito antes, e isto já o dissemos: na angústia deparamos com o nada juntamente com o ente em sua totalidade. Que significa este juntamente com na angústia o ente em sua totalidade se torna caduco. (HEIDEGGER, 1996, p. 40).

A manifestação do nada proporcionado pela angústia caracteriza uma relação determinada como o ente na totalidade. Juntamente com o ente em sua totalidade e não como algo separado ou não relacionado. Heidegger expressa como concebe o “juntamente com” afirmando que através do sentimento da angústia o ente na totalidade se torna caduco. Dito de outro modo, a disposição afetiva da angústia manifesta o nada como uma estrutura pertencente ao ente na totalidade e não separadamente. Neste sentido, a angústia lança luz à relação do ser-aí com a totalidade dos modos de desvelamento dos entes, uma vez que esta totalidade frente ao ser-aí angustiado perde a vigência, e os entes passam a aparecer como indistintos e não mais como entes de modo determinado. Sobre o nada Heidegger ainda acrescenta:

O nada não é um objeto nem um ente. O nada não acontece para si mesmo nem ao lado do ente ao qual, por assim dizer, aderiria. O nada é a possibilidade da revelação do ente enquanto tal para o ser humano. O nada não é o conceito oposto ao ente, mas pertence à essência mesma do ser. No ser do ente acontece o *nadificar* do nada. (HEIDEGGER, 1996, p. 59).

No sentimento da angústia o nada surge enquanto possibilidade capaz de revelar o ente em sua totalidade, pois o nada acontece no ser dos entes. E ainda, o nada, segundo Heidegger,

pertence ao ser dos entes, e pode ser entendido como o modo de desvelamento dos entes enquanto entes, ou seja, o próprio ser dos entes é desvelado pelo nada. Dito de outro modo, o nada é fundamento de ser, isto é, o nada é o que fundamenta que os entes apareçam enquanto entes. Deste modo, o ser-aí por seu próprio ser estabelece uma relação com os entes como entes, ele encontra-se em meio ao ente na totalidade. Nesta afirmação, a saber, que a essência mesma do ser possui o nada, é qualificada pelo filósofo a partir da retomada de uma tese hegeliana:

“O puro ser e o puro nada são o mesmo”. Esta frase de Hegel enuncia algo certo. Ser e nada co-pertencem, mas não porque ambos – vistos a partir da concepção hegeliana de pensamento – coincidem em sua indeterminação e imediatidade, mas porque o ser mesmo é finito em sua manifestação no ente, e somente se manifesta na transcendência do ser-aí suspenso dentro do nada (HEIDEGGER, 1996, p. 62).

A abordagem do nada como fundamento de ser revela à finitude de ser, isto na medida em que é estabelecido um parâmetro na vigência do nada sobre os entes, parâmetro este, que pode ser entendido como uma possibilidade de uma perda, de uma descontinuidade. Neste sentido ocorre a transcendência do ser-aí que tem como fundamento o nada. Esta transcendência revela-se como condição ontológica determinante da possibilidade que o ser-aí tem de relacionar-se com os entes, bem como, acerca da possibilidade de vigência das condições de identificar e diferenciar os entes, e deste modo, o nada torna-se fundamento do ser e da totalidade dos entes.

A angústia conduz o ser-aí ao puro vazio de toda existência, isto é, ao nada. Nela, os entes disponíveis, bem como àqueles dados a mão perdem o seu significado, isto é, o próprio mundo para o ser-aí perde a sua importância. O ser-aí ao ser tonalizado pela disposição afetiva da angústia não se depara mais com nenhuma conjuntura que o ameace. É isto que propriamente determina o ser do ser-aí, o fundamento do ser-aí. Porém esse fundamento não pertence ao ser-aí, mas ao estar lançado na morte. Estar lançado para a morte implica que o padrão existencial do ser-aí é condicionado, uma vez que, o ser-aí deixa de ser um ente intramundano afastando-se das atividades que o dispersam e o distraem, tendo como resultado que o ser-aí se habilita a viver numa lucidez que compreende através de uma direção e continuidade de seu próprio acontecer. Nesta clara visão o ser-aí compreende, de modo autêntico o liame de suas possibilidades, e é lançado da interminável multiplicidade de possibilidades, para o seu projeto mesmo de sua autêntica existência.

Esse fundamento que de fato é a morte, ou seja, a finitude proporcionada pela angústia, que é um anteparo para o regresso a si mesmo, conduz o ser-aí para a sua liberdade a ser si mesmo, porém agora numa escolha autêntica, pois condiciona a liberdade através da finitude e da fundação de suas possibilidades a partir de uma decisão pelo modo de seu ser. Em outros termos, a identidade do ser-aí, dá-se na constância da antecipação da morte, na finitude. Deste modo, o ser-aí tem na constante antecipação da morte uma condição fundamental que lhe torna possível compreender seu próprio modo de ser, e por este modo projetar-se em possibilidades. A identidade do ser-aí proporcionada pela constante antecipação da morte, não se trata de uma identidade que o revela como sendo isto ou aquilo, mas sim a sua condição de estar lançado com outros e podendo escolher ser si mesmo. Por isso, é na absolutização de sua finitude que o ser-aí compreende-se em sua totalidade, bem como a totalidade na qual está inserido, e deste modo, ser o que pode ser sem confundir-se ou esquivar-se. Assim o sentido de suas escolhas somente está assegurado, quando as demais escolhas assegurarem projeções enquanto projeções de mundo e de outros. Do contrário, a envolvimento do impessoal, suas ações e padrões, comprometeriam a significatividade, de modo que os que são no modo de ser do ser-aí não teriam acesso a compreensão.

A angústia, por ser o mais originário fenômeno de abertura, proporciona ao ser-aí o acesso ao seu próprio ser, e assim este sentimento privilegiado tem uma função metodológica para a analítica existencial.

A possibilidade de se chegar ao ser da presença [ser-aí], interpretando-se numa repetição e num acompanhamento a compreensão dada na disposição, cresce ainda mais quanto mais originário for o fenômeno que funciona metodologicamente como disposição de abertura (HEIDEGGER, 2006, p. 248).

Isso se deve por que é pertencente ao caráter metodológico da angústia proporcionar ao ser-aí um direcionamento mais próprio. A compreensão que o ser-aí possui acerca do seu próprio ser, torna-se possível uma vez que ele não é para sempre e nem tão pouco um ser acabado. Por isso, Heidegger afirma que o ser-aí é cuidado, pois basicamente o ser-aí é mortal e se compreende nesse seu estado de criatura mortal. Esse medo da morte ao qual o ser-aí está sujeito é constante, mas deve ser apenas enquanto constância e que signifique um antecipar o fato de que é isso

mesmo que o retira de sua tranquilidade, ou seja, a possibilidade de não se saber quando nem onde sua existência findará. Deste modo, a finitude, ou constância da morte, recoloca a primazia do modo de ser autêntico em relação aos demais modos de existência, e ainda, impele o ser-aí a reconhecer-se em sua inautenticidade, toda vez que foge de si mesmo refugiando-se na impessoalidade, e entregando-se a mundanidade do mundo.

O ser-aí, em seu sentido autêntico, mostra a mais extrema possibilidade, ou seja, o seu próprio fim. O fim do ser-aí, é a extrema possibilidade de si mesmo, a qual o ser-aí sabe de uma maneira ou outra. Em outros termos, o ser-aí tem em si a possibilidade de se encontrar com sua morte enquanto a extrema possibilidade dele mesmo.

Esta extrema possibilidade possui o caráter antecipatório na consciência <Gewisheit>, e esta consciência é, por seu lado, caracterizada pó meio de uma completa indeterminação. A auto-explicação do ser-aí, que em termos de consciência e autenticidade ultrapassa todo e qualquer enunciado, é a explicação de sua morte, a *consciência indeterminada da possibilidade mais própria de estar-no-fim* <Zu-Ende-seins>. (Heidegger, 1924, p. 23).

A possibilidade de saber acerca da própria morte implica numa certa antecipação, num *passar*, o qual trata-se do meu passar e que revela ao meu ser-aí que de repente não está mais aí. Este passar não é um o que, mas um como e, na verdade, o autêntico como do ser-aí. O antecipar ao que passa torna transparente o como do ser-aí. Por isso o ser aí apreendido em sua extrema possibilidade de ser, é o próprio tempo, o que vale dizer que o ser-aí não está no tempo.

O ser futuro assim caracterizado, enquanto o autêntico como do ser temporal <Zeitlichseins>, é o modo de ser do ser-aí no qual e a partir do qual ele se dá o seu tempo. Eu tenho tempo quando no antecipara me mantenho em meu passar. Todo palavreado no qual o ser-aí se mantém toda correria, toda ocupação, todo barulho e toda agitação desmoronam. Não ter tempo significa lançar o tempo no péssimo presente do dia-a-dia. Ser futuro dá tempo, forma o presente e permite que o passado seja retomado no como de seu ser vivido <Gelebtseins>. (Heidegger, 1924, p. 27).

Portanto o originário lidar com o tempo não é um medir, mas um antecipar autêntico onde o ser se caracteriza por dispor cada vez do tempo para si, e deste modo o tempo nunca será longo

por que em sua forma originária o tempo não tem extensão. É devido ao antecipar que a consciência do agora pode ser apreendida, apreensão esta que surge como a autêntica possibilidade de cada instante. “o ser futuro, enquanto possibilidade do ser-aí como alguém que é cada vez, dá tempo, por que ele mesmo é o tempo”. (Heidegger, 1924, p. 27).

A tese heideggeriana de que o ser-aí revela-se a si mesmo enquanto um ser temporal, só é possível mediante a autenticidade desvelada pelo sentimento da angústia, autenticidade esta que apenas o fenômeno da angústia é capaz de revelar, o que torna este estado de humor único em sua abertura. Tal tese implica que este ente privilegiado, por angustiar-se, ao explorar a sua própria subjetividade em sua inteira profundidade, ou seja, em sua finitude, em sua liberdade, em suas possibilidades, encontra-se inserido numa contextualização histórica, cuja significância é voltada para uma padronização das suas relações remissivas, o que somente é possível mediante esta abertura privilegiada. Por isso a morte é para o ser-aí condição de fundamento, uma vez que, proporciona a condição de sentido para o ser-aí, e é também no qual o ser-aí se encontra enquanto indivíduo, apesar de, numa tese mais tradicional a individualidade está no fato de um ente ser possuidor de corpo, emoções e razão. O ser-aí não é determinado em sua corporidade existencial por sua finitude, mas ela permite que o ente que é dotado da possibilidade de ser ser-aí, encare suas próprias possibilidades reconhecendo-se e aceitando-se como ser-aí. Na finitude do ser-aí a condição de mundo é transcendida sem deixar de ser sua facticidade.

A morte se destaca na filosofia heideggeriana por dois aspectos fundamentais: primeiramente, porque à medida que o ser-aí expõe-se para o indefinido e constante medo da morte, a tenacidade dos existenciais é abalada em sua chegada, isto é, em seu projetar-se. Em outros termos o ser-aí é abalado em toda a sua estrutura deixando de lhe oferecer segurança, de modo que, o “eles” não mais oferecerão segurança ao ser-aí. Em seu segundo aspecto a morte promete ao ser-aí sua liberdade, a qual deve se desvincular da ilusão projetada pelo “eles” e, assim, a angústia compreende, por via da morte, que o ser-aí vê a pressão e o conformismo presentes na cotidianidade, os quais são ditados pelo “eles”. Por isso, a subjetividade do ser-aí não advém de sua estrutura existencial, mas sim o contrário. Em seu compreender próprio, o ser-aí realiza papéis sociais, pois retira sua subjetividade da sua completa profundidade. Na angústia, a envolvimento do impessoal cotidiano deixa de exercer pressão sobre o ser-aí, que por se encontrar nesse estado de humor, passa ao seu modo de ser autêntico, e assim, assume suas possibilidades próprias, independentemente do prazer ou dor que esta angústia possa lhe

provocar. Nesse sentido, o ser-aí parece se colocar diante de algo que de algum modo passa a ser uma situação anterior ao próprio projetar, compreendendo a morte como uma condição fundamental, à medida que o transforma em seu ser sempre aberto, para os demais entes e para aqueles que são no mesmo modo do ser-aí, o que lhe exige respeito e proximidade, antes mesmo de ser respeitoso e ou próximo, ou simplesmente negando o fato de ser assim.

A análise heideggeriana expressa no parágrafo 40 do tratado *Ser e Tempo*, traz o sentimento da angústia como abertura de mundo mais originária, não se tratando, por parte do autor, de um envolvimento da leitura com algum compromisso ético no mundo. Por isso a análise do modo de ser autêntico não é vista como uma condição de possibilidade moral. No contexto de antecipação do si mesmo, pertence a angústia uma originariedade compreensiva na direção de uma singularização e por isso a angústia é tratada como disposição fundamental. Nesse sentido, fica clara que a delimitação da totalidade do ser do ser-aí encontra-se na soma da finitude com a angústia. Já o temor, enquanto modo de disposição, analisado pelo autor no parágrafo 30 da obra acima citada, sugere que este estado de ânimo oferece elementos que indicam uma co-participação na mundanidade do mundo, uma vez que, leva em consideração o outro em sua situação enquanto ser-no-mundo, seu empenho para com o mesmo, por isso, o temor nesse contexto, se aplica sob o ponto de vista de um empenho responsável. Portanto, para Heidegger, temer pelo outro, é mais do que simplesmente temer no lugar do outro, ou mesmo sentir temor pelo outro, mas sim encontrar-se atemorizado. Deste modo, o filósofo afirma que o ser-aí até pode temer pelo outro na condição espaço-temporal, mas, o que de fato o ser-aí teme em função do outro, é que este outro não se sinta atemorizado por sua finitude, pelo seu ser-no-mundo finitamente, e assim, encare sua própria finitude enquanto uma compreensão desprovida de abertura. “Na maior parte das vezes, nós tememos em lugar do outro justamente quando ele não teme e audaciosamente enfrenta o que o ameaça.” (HEIDEGGER, 2006, p. 196).

Do ponto de vista ontológico, ‘temer em lugar de...’, pode ser abordado pelo sentimento da angústia, uma vez que, a compreensão da condição de temeridade do outro, exige que o ser-aí compreenda-se em si mesmo, enquanto ser-no-mundo e enquanto ente de possibilidades, isto é, compreenda-se em seu modo de ser autêntico. “A angústia singulariza a presença [ser-aí] em seu próprio ser-no-mundo que, em compreendendo, se projeta essencialmente para possibilidades” (HEIDEGGER, 2006, p. 254).

Na circunvisão do temor, o ser-aí teme o que propriamente o outro deveria temer, isto porque, em sua compreensão advinda de sua abertura originária, o ser-aí está obrigado a responsabilizar-se pelo outro também no que diz respeito à abertura originária deste, por isso o ser-aí preocupa-se com o outro à medida que este não teme a sua condição de ser-no-mundo finitamente.

Para Heidegger, o ser-aí autêntico, isto é, envolvido em suas próprias possibilidades, não deve ser tomado enquanto compreensão com o empenho ético no mundo. Para ele, trata-se de encarar a fuga da comodidade da envolvência cotidiana, da impessoalidade, enquanto compreensão própria do ser do ser-aí, ou seja, enquanto singularidade. Este é o papel da angústia na ontologia fundamental. Em seu modo de ser autêntico o ser-aí é capaz de compreender-se autenticamente, de projetar-se autenticamente, por que realiza uma compreensão autêntica da cotidianidade. Logo, na angústia, o ser-aí em seu modo de ser autêntico, além de reconhecer-se como ser-no-mundo finito, também reconhece o outro enquanto ser-aí, mesmo que, este outro, diferente de si mesmo. Do contrário, a saber, se não fosse dada ao ser-aí a possibilidade de compreender-se a si mesmo como um ser-no-mundo, ele estaria privado de reconhecer-se em meio a universalidade dos demais entes. Embora, enquanto possibilidade ética, este reconhecer pudesse não ser autêntico, o que implicaria que o ser-aí compreenderia a presença dos demais, sem o devido comprometimento com o mundo que o circunda, bem como com os outros. Por isso, a angústia entendida como empenho responsável, uma vez que abre o ser-aí como cuidado, e, o reporta a uma mudança com o outro e com a sua compreensão originária de mundo. Um reconhecimento desta co-participação, desta abertura originária, pode promover um salto qualitativo, no qual a angústia se transforma em compaixão, isto é, na possibilidade do estabelecer ético, o qual pode ser conquistado mediante o compadecimento frente à morte do outro. Nesse sentido o ser-aí autêntico se apropria de modo responsável do fato da mortalidade, pela compaixão.

3.3.1 A angústia e sua temporalidade

O fenômeno da angústia direciona o ser-aí em suas próprias possibilidades, a partir disso, uma vez nelas disposto, o ser-aí encontra-se a partir de si mesmo no mundo. Neste estado de humor, o ser-aí surge para si mesmo no presente, dado que, em seu modo de ser autêntico, o ser-

aí é compreendido propriamente em seu todo, também a temporalidade é vivenciada em seu modo originário pelo ser-aí. Na disposição, o ser-aí compreende-se como um ente que sempre foi e ainda é, e assume constantemente aquilo que sempre foi. Já a angústia, enquanto disposição afetiva fundamental privilegiada, o que ameaça ao ser-aí é o nada, ou seja, neste sentimento, o ser-aí não se vê ameaçado por nenhum ente intramundano, por nenhum ente que esteja à mão ou simplesmente dado, pois em sua totalidade conjuntural, o mundo circundante perde seu significado. Porém, se torna necessário ao ser-aí que o ente simplesmente dado venha-lhe ao encontro, para que o nada não se revele como uma ameaça ao ser-aí. Na angústia coincidem o “com que” e “pelo que” ela se angustia. Em outros termos, neste sentimento privilegiado, não existe nada que angustie a angústia, bem como, não existe nada pelo que a angústia se angustie, exceto o fato de ser um ser-no-mundo de possibilidades, ou seja, o que angustia a angústia é o mundo mesmo. Portanto, o ser-aí neste estado de humor foge da estranheza daquilo mesmo que o circunda, pois não se tem mais nada no mundo para compreender. Essa coincidência do ‘com que’ e ‘pelo que’ proporcionado pela angústia se dão ao mesmo tempo no ser-aí, de modo que, nenhum se sobrepõe ao outro. O ser-aí é conduzido, através da angústia, para o seu ser-no-mundo, para si mesmo. E o fato de ser-no-mundo de possibilidades, segundo Heidegger, ‘é também o por quê’ da angústia. Na angústia o ser-aí se encontra em meio a sua própria finitude, por ser um ser entregue à morte e que não possui escolha sobre o mundo que o acolheu, nem mesmo sobre o seu próprio ser. Estar angustiado, por sua vez, é o mesmo que ser-no-mundo, isto é, o ser-aí se depara consigo mesmo frente a estranheza do mundo, onde tudo aparece para ele como sendo insignificante, por isso está sujeito a sua possibilidade mais própria que é de ser por ele mesmo no mundo. Nas palavras de Heidegger, a angústia “recoloca o fato puro do estar-lançado mais próprio e singular” (HEIDEGGER, 2006, p. 141). Mas não se trata de um recolocar no sentido de repetir ou recordar, ou mesmo de um esquecimento que se esquia, mas antes significa: recolocar o que está-lançado, “enquanto possível de repetição” (HEIDEGGER, 2006, p. 141). Logo, repetir se equivale a possibilidade de assumir-se em suas possibilidades mais próprias. De acordo com o filósofo, somente mediante a angústia o ser-aí pode escolher ser própria ou impropriamente, pois é através desta que ele coloca-se diante de si mesmo e de suas possibilidades mais próprias. Nesse sentido, repetir enquanto possibilidade de assumir-se naquilo mesmo que lhe é mais próprio, adquire o sentido de poder ser o que já sempre tem sido e que continua sendo, mas com o detalhe de que agora assume sobre si mesmo a responsabilidade. E é

isto que propriamente perfaz o modo da temporalidade da angústia, a saber, colocar-se frente a possibilidade de poder ser o que já sempre tem sido e continuar a ser.

Colocar-se diante da possibilidade de repetição é o modo ekstático específico do vigor de ter sido, constitutivo da disposição da angústia. (HEIDEGGER, 2006, p. 141-142).

O ser-aí através do sentimento privilegiado da angústia é trazido para o presente de si mesmo. Não que o ente angustiado, no momento de uma decisão, tenha a angústia mesma apresentada neste momento. Mas ela conduz, por assim dizer, o ser-aí ao instante de uma escolha que surge como possibilidade. Deste modo, a angústia ‘salta’ sobre o momento, de modo que ela somente pode ser a condição que torne isso possível e não se confunda com o que se encontra. Pois a partir do momento que a angústia surge enquanto ser-no-mundo, ela advém em seu modo básico de existir, ou seja, enquanto ser-no-mundo entregue para a morte, e, sua temporalização se dá mediante suas possibilidades e a sua atualidade que, coloca-se diante da possibilidade de poder ser o que já sempre foi e continua sendo. Assim sendo, o sentimento da angústia revela ao ser-aí, a partir de seu próprio contexto, como sendo um ente presente no mundo e no tempo mesmo que acontece a partir do próprio ser-aí, suas possibilidades enquanto sendo suas.

A angústia, no entanto, só pode se ‘elevantar’ propriamente na decisão de uma presença [ser-aí]. Embora o decidido desconheça o temor, ela compreende justo a possibilidade de angústia como possibilidade do humor que nem inibe e nem conturba. Ao contrário, libera de possibilidades ‘nulas’, tornando-o livre para as possibilidades próprias. (HEIDEGGER, 2006, p. 142-143).

O fenômeno da angústia, não se trata de um fenômeno que ocorra no ser-aí previamente marcado por uma decisão, mas sim o contrário, pois a angústia proporciona no instante da decisão, que o ser-aí se abra para as suas possibilidades mais próprias. Deste modo, a angústia faz com que o ser-aí se encontre com seu tempo originário, com sua própria temporalidade, ao mesmo tempo que decidido, pois ela promove o encontro do ser-aí com o seu próprio ser, e assim ele compreende-se em suas próprias possibilidades. Embora a disposição da angústia em seu modo constitutivo, tem como característica o fato de sempre ter sido, é do porvir da decisão que

ela emerge. É através da possibilidade intransferível e intransponível que é a morte, que o fenômeno originário e fundamental de abertura de mundo, a saber, a angústia surge, mas surge a ponto deste porvir, bem como, a atualidade do ser-aí que sempre é uma atualidade consigo mesmo, modificarem-se originariamente pelo vigor de ter sido.

O ser-aí, uma vez afetado pela temporalidade da angústia, compreende o seu ser como sendo seu ser. Por isso a temporalidade da angústia propicia ao ser-aí uma compreensão que o próprio ser-aí tem de si mesmo, isto por que, a angústia em sua temporalidade, abre um cuidado que é compreendido de modo originário, modo originário este, que é a temporalidade, ou seja, que é o sentido que o ser-aí possui de si mesmo para si mesmo. Além disso, a temporalidade da angústia permite que não só o ser-aí se abra em seu modo originário, mas os demais entes surgem enquanto singularidade originária.

Com o ser deste ente que ele mesmo é, o ser-no-mundo compreende o ser dos entes intramundanos, de maneira igualmente originária, embora não temática e até indiferenciada, em seus modos primários de existência e realidade (HEIDEGGER, 2006, p. 118).

Por isso, a abertura originária do ser-aí se configura para o ser em geral, de modo que, mediante o fenômeno da angústia, ele não apenas se compreende em seu próprio ser, mas compreende o ser em geral, os quais possuem sentido para ele, mesmo que este sentido seja mínimo. Cada ente, e cada outro que é no mesmo modo de ser do ser-aí, por se projetarem em seus respectivos modos de ser, encontram-se abertos para o ser-aí em sua transparência de ser, o que garante que uma perspectiva de compreensão de ser seja mantida. Da mesma forma que o ser-aí compreende-se em sua unidade, ele compreende ser naqueles que ele mesmo não é. Aquele que é no mesmo modo do ser-aí, bem como o ente intramundano, são compreendidos em sua singularidade, como outros ser-aí, como coisas ou entes que existem e são.

Portanto, enquanto disposição afetiva fundamental, a angústia é o modo de abertura do ser-aí, no qual ele é desvelado como ser-no-mundo. Esta disposição afetiva constitui uma abertura privilegiada frente às demais disposições, em todos os seus momentos constitutivos, pelo simples fato de que é do caráter da angústia a singularização do ser-aí. Esta singularização resgata o ser-aí, revelando-lhe suas possibilidades fundamentais, de modo que a singularização do ser-aí o recoloca em relação com os demais entes, agora porém, de maneira autêntica.

No que diz respeito aos sentimentos, pode-se ainda chamar a atenção para dois aspectos: a possibilidade de uma ética em Heidegger, e o problema do sentido do ser em geral. Neste último, Heidegger trata da relação entre a abertura proporcionada pelos sentimentos e o sentido do ser em geral, na obra *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*. Nesta, a temática dos sentimentos é explorada a partir da conexão existente entre a abertura da disposição e o escopo da história da metafísica. A relação entre a abertura proporcionada, de modo específico pelo tédio, e a temporalidade do ser em geral, se conecta a uma via estreita que conduz originariamente o ser-aí ao mundo. Em *Ser e Tempo*, Heidegger recupera o papel fundamental que os sentimentos têm para a analítica do existente humano. Mas em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, os sentimentos são colocados no encaixe do ser em geral, isto é, lançados para além do singularidade.

3.4. A disposição afetiva do Tédio

Na preleção: *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger investiga o conceito de mundo a partir de uma extensa interpretação da disposição afetiva do tédio. Isto porque, as disposições afetivas possuem um papel central no que diz respeito a apresentação de um campo fenomenal a ser explorado para o desenvolvimento das perguntas metafísicas. Nesta obra em particular, a exigência metodológica pode ser vista de modo duplo: num primeiro momento, necessário se faz, buscar e identificar o campo temático em seu melhor modo de tratamento em que apresenta as estruturas ontológicas. Num segundo momento, é preciso demonstrar em que medida uma disposição afetiva determinada origina tais perguntas.

Já indicamos que perguntas precisam ser feitas: o que é mundo?, o que é finitude?, o que é singularização? O problema é que estas perguntas foram quase acidentalmente apresentadas: elas apareceram arbitrariamente. Isto é indiscutível. (...) Devemos colocar as questões e arranjar-nos, quanto a esta colocação, uma tonalidade afetiva correta? (...) O que interessa aqui não é desenvolver estas perguntas como perguntas teóricas e produzir uma tonalidade afetiva para elas e ao lado delas. Ao contrário, precisamos deixar estas perguntas surgirem antes de mais nada em sua necessidade e possibilidade a partir de *uma tonalidade afetiva fundamental* e procurar conservá-las em sua autonomia e não ambigüidade. Desta feita, implementaremos efetivamente esta interrogação quando nos pusermos a caminho de despertar uma tonalidade afetiva fundamental de nosso filosofar. (HEIDEGGER, 2003, p. 68-69).

Assim sendo, como orientação inicial da investigação, parte-se de considerações com respeito à natureza das disposições afetivas. Despertar uma disposição afetiva propõe uma preocupação metodológica que age de modo negativo, isto é, afasta os encobrimentos na interpretação das disposições afetivas. Isto porque, por um lado, tradicionalmente as disposições afetivas recebem um tratamento individual e psicológico. E por outro lado, a investigação acerca do modo deste campo fenomenológico sob a luz da investigação filosófica, entra em questão. As disposições afetivas são os modos como o ser-aí se encontra lidado ao mundo compartilhado e aos outros, por isso destaca-se que as disposições não pertencem à esfera individual.

Segundo as considerações acerca da natureza das disposições afetivas, demonstra-se que é a partir da interpretação do tédio profundo que se obtém a base para as perguntas sobre o mundo, a finitude e a singularização. O tédio é tematizado como disposição afetiva fundamental, pois possibilita que o tempo seja ultrapassado, de modo que, o ser-aí entediado, se depara com o vazio que à sua abertura originária possui. O ser-aí somente pode entediar-se se tem tempo, tempo para entediar-se, para ser afetado pela proximidade originária.

Neste contexto, o ‘tédio’ é apresentado, num primeiro momento e de modo geral, como uma “tonalidade afetiva fundamental do ser-aí” (HEIDEGGER, 2006. p, 70), porém ainda ‘velada’. “o despertar desta tonalidade afetiva fundamental não significa primeiramente acordá-la, mas *deixá-la estar acordada, protegê-la frente ao adormecimento*” (HEIDEGGER, 2006. p, 95). Tal afirmação indica que a tonalidade afetiva já está presente e ao mesmo tempo não está, ou seja, “o que dorme está ausente de uma maneira característica, e, contudo, está aí. Quando despertamos uma tonalidade afetiva, um tal despertar indica que ela já estava aí.” (HEIDEGGER, 2006. p, 73). Por isso, despertar uma tonalidade afetiva significa simplesmente deixá-la ser.

Por outro lado, não deixar com que o tédio adormeça corresponde propriamente ao contrário do comportamento humano habitual que é exatamente aquela tentativa de fazer com que o tédio desapareça por meio de todo o tipo de passatempo. No entanto Heidegger ressalta a necessidade de não se contrapor e de dar a liberdade para que a tonalidade afetiva do tédio possa advir. Por isso o tédio enquanto tonalidade afetiva fundamental deve ser desperto no sentido de *ser*. Disto resulta a tarefa filosófica, de despertar e desvelar esta tonalidade afetiva, compromisso este análogo ao “deixar o que dorme vir a estar acordado” (HEIDEGGER, 2006. p, 70).

Este tédio vem a ser por si mesmo essencial; e isto justamente se não nos colocarmos em contraposição a ele, se não reagirmos sempre imediatamente para nos protegermos, se lhe dermos muito mais espaço. É isto que precisamos primeiramente aprender: este *não-se-contrapor-imediatamente*, mas *deixá-lo ressoar*. (HEIDEGGER, 2006. p, 99).

O ‘tédio’, ao ser tematizado por Heidegger sob a referida ótica, é apresentado em três formas distintas, a saber: a primeira apresentada como, “o ser entediado por alguma coisa” (HEIDEGGER, 2006. p, 94), posteriormente a segunda forma do tédio perfaz-se como “o entediar-se junto a algo e o passatempo correspondente” (HEIDEGGER, 2006. p, 128) e, por fim, a terceira forma de tédio a qual é expressa como, “o tédio profundo enquanto o ‘é entediante para alguém’” (HEIDEGGER, 2006. p, 157). Estas formas de apresentação do ‘tédio’ constituem, na investigação heideggeriana, diferentes níveis de tematização inerentes à própria constituição desta tonalidade afetiva designada como ‘tédio’, que culmina na tentativa de compreensão da essência do ‘tédio profundo’ em sua primazia. Segundo Heidegger:

Enquanto no primeiro caso o empenho se direciona para o abafamento do tédio através do passatempo, a fim de que *não se precise escutá-lo*; enquanto no segundo caso o distintivo é um *não-querer-ouvir*, temos agora um *ser-obrigado à escuta*; um ser-obrigado no sentido da imperatividade, que tudo *o que é próprio* possui no ser-aí e que está, por conseguinte, em ligação com a *liberdade mais intrínseca*. O ‘é entediante para alguém’ já nos transpôs para o interior de um domínio, em relação ao qual a pessoa singular, o sujeito público individual, não pode mais nada. (HEIDEGGER, 2006. p. 132).

A primeira consideração do tédio diz respeito a um despertar desta tonalidade afetiva fundamental, enquanto um deixá-la permanecer acordada⁷, ou ainda um protegê-la de modo a não permitir o seu adormecimento, pois, segundo Heidegger, o tédio impele o ser humano a constantemente empenhar-se, consciente ou inconscientemente, a adormecê-lo por meio do uso dos mais diversos passatempos. Porém o uso de tais passatempos, por mais eficazes que sejam, não afastam a consciência de que a qualquer momento o tédio pode retornar. Deste modo, o “despertar” do tédio enquanto tonalidade afetiva fundamental, não consiste propriamente num

⁷ Do mesmo modo com o termo “acordar” o qual expressa a presença da tonalidade afetiva em termos, pois “o que dorme está ausente de uma maneira característica, e, contudo, está aí” (HEIDEGGER, 2006. p. 73).

acordar, mas em não deixá-lo adormecer. “Ele que já está por fim desperto e de olhos abertos – mesmo que totalmente a distância -, insere o olhar em nosso ser-aí, e, com este olhar, já nos transpassa e corta afinadoramente.” (HEIDEGGER, 2006. p, 95).

A segunda consideração, pode ser descrita por ‘um entediar-se junto a algo’, pode-se observar uma apreensão mais originária do tédio, a qual pretende estabelecer qual a instância mais distinta e determinante para uma aparição mais profunda do tédio. Nesta análise, o tédio surge de modo totalmente distinto da primeira, no sentido de que o tempo não desempenha papel algum neste modo de tédio. O ‘entediar-se junto a algo’, descrito pelo autor, projeta-se através de um “não sei o que”, ou seja, nesta forma de tédio o que caracteriza é propriamente a falta de condições necessárias para expressar o que está a entediar, contudo, o tédio se perfaz mesmo que de forma indeterminada.

Num terceiro momento, Heidegger apresenta o tédio como “é entediante para alguém”, este verdadeiramente transformador do ser-aí. “Esta tonalidade afetiva, à qual dá-se expressão através deste ‘é entediante para alguém’, já *transformou* de tal maneira o *ser-aí*, que já nos compreendemos também neste ser-transformado” (HEIDEGGER, 2006. p, 161), de modo que se faz inútil a busca por um passatempo qualquer, pois nesta forma do tédio, a não admissão absoluta do passatempo é marca fundante do caráter do próprio tédio profundo, o qual justamente por este fator possui a supremacia. Nesta compreensão da tonalidade afetiva do tédio não há uma conexão externa com o passatempo, perfazendo deste modo o seu caráter próprio, a saber, “*que evidencia como as coisas se encontram em relação a nós*” (HEIDEGGER, 2006. p, 162). Com isto, esta tonalidade afetiva não se esgota, pelo contrário, assume ‘o caráter de um tornar-aberto’.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação possuiu como propósito analisar a abordagem de Martin Heidegger aos fundamentos ontológicos de uma fenomenologia dos afetos nos escritos de 1927 a 1930. A investigação concentrou-se nas obras *Ser e Tempo*, *Que é Metafísica* e *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude e solidão*. O ponto de partida da interpretação se deu através da reconstrução e análise do objeto e função da analítica existencial na ontologia fundamental da obra *Ser e Tempo*, salientando que o intuito que norteia o pensamento heideggeriano é a elaboração da questão do sentido do ser em geral. Nesse sentido, procurou-se ressaltar o ser, distinguindo-o, fundamentalmente, da noção de ente, evidenciando que o sentido do ente é dado pelo ser e que o ser é irreduzível ao ente. A pergunta pelo sentido do ser proposta por Heidegger se traduz como a via que conduz a adequada colocação pelo seu questionamento, uma vez que, situa-se em sua definição, ou seja, o próprio sentido de ser proporciona a compreensão que se tem de algo que vem a ser, o que acaba por conduzir para a compreensão do próprio conceito.

A aparente definição de ser dada pela tradição, não obteve resultados satisfatórios, porque tratavam de definir os entes ao invés de propor a definição do ser dos entes, e ainda, não se pode alcançar uma definição razoável acerca do sentido de ser mediante elucidações de conceitos que definam os entes, independentemente se esses entes são superiores ou inferiores. A solução para tal problema surge da própria indefinição do conceito de ser, isto é, “a impossibilidade de se definir o ser não dispensa a pergunta pelo seu sentido” (HEIDEGGER, 2006, p. 29). Em outros termos é possível uma compreensão de ser, mesmo que esta, revele uma incompreensão. A partir dos pressupostos levantados, empreende-se uma investigação que se constitui na elaboração de uma analítica do existente humano (ser-aí). Isto porque, o ente humano possui um privilégio frente aos demais entes no que concerne à pergunta sobre o sentido do ser, uma vez que, o ente humano, ao existir, já se relaciona com seu próprio ser, bem como, com o ser dos demais entes. Assim sendo, a compreensão do modo de ser do ser-aí, e o modo de ser em geral são alcançadas. Portanto, a analítica existencial explicita o modo de ser do ser-aí, bem como, obtém as estruturas que são determinantes em cada modo de ser do ente humano.

Com a analítica, a investigação é delimitada e exposta, de modo que, o problema acerca da maneira mais adequada de ter-se acesso à estrutura fundamental do ente visado torna-se

central. Uma vez estabelecido o campo temático a ser investigado, surge a necessidade de apresentar o método de investigação, a saber, o fenomenológico-hermenêutico. Deste modo, o ponto de partida da analítica deve ser aquele no qual o ser-aí se encontra na maioria das vezes, isto é, na cotidianidade. O método fenomenológico-hermenêutico exhibe conceitualmente aquilo que está velado, bem como, aquilo que está desvelado nos entes, a saber, seu sentido e fundamento. Dito de outro modo, o sentido e fundamento, são a estrutura que possibilita a manifestação dos entes, ou seja, o ser dos entes. Por isso o núcleo da ontologia fundamental constitui-se na diferença entre ente e ser. Tal distinção, entre ente e ser, é possível mediante a vinculação compreensiva com a dimensão do ser humano que não apenas lida com os entes, mas que, desde sempre possui condições de vincular-se como o aparecimento e inteligibilidade dos entes como entes, ou seja, a compreensão de ser é uma das possibilidades de ser.

Com a analítica obteve-se como condição ontológica mais geral do ser-aí, o fato que este ente tem seu ser sempre em jogo, o que indica que o ser do ser-aí, não se define de antemão, não está determinado como se fosse um aglomerado de propriedades fixas. A relação do ser-aí consigo mesmo caracteriza-se pela relação com os utensílios, com os objetos, com a natureza e com os demais entes. Uma vez que, o ser do ser-aí está sempre em jogo, obtém-se a via para a caracterização do ser-aí como *existência*. A existência é uma determinação ontológica exclusiva do ente humano, e, nesse sentido, a existência qualifica o *modo* como o ser-aí possui propriedades.

Em outros termos o ser do ser-aí corresponde aos momentos existenciais obtidos a partir da estrutura ser-no-mundo. A questão referente às estruturas existenciais vincula-se diretamente à tematização do modo de acesso ao ser do ser-aí. Tal perspectiva, obtida através da interpretação da estrutura ser-no-mundo, pode ser alcançada através de um modo de acesso privilegiado, isto é, um modo pelo qual o ser-aí, uma vez inserido no mundo ocupacional. Sofra uma modificação em sua auto-compreensão cotidiana.

Deste modo, chama-se a atenção para a interpretação do campo temático de uma disposição afetiva em particular, a saber, a angústia, a qual evidencia que os existenciais possuem uma base fenomenal. Ontologicamente, os diferentes estados de ânimo proporcionam o desvelamento da facticidade do ser-aí, e a facticidade revelada pela abertura dispositiva é aquilo que o ser-aí é, ou seja, a facticidade mostra o modo de ser da existência. Na *Befindlichkeit*, o ser-aí se encontra de diferentes modos (bem ou mal humorado; animado ou desanimado). Estes

sentimentos devem ser examinados sob o ponto de vista daquilo que eles podem revelar. Na disposição afetiva, o ser-aí é posto diante de si mesmo, de tal modo que se encontra em sua própria projeção, isto é, se encontra em seu aí, em sua facticidade de mundo, porém projetado em possibilidades. Disposição afetiva é o termo ontológico utilizado na interpretação do fenômeno da abertura dos sentimentos os quais são na verdade ônticos. A compreensão advinda da abertura dispositiva é mais originária e básica do que o compreender racional.

A interpretação dos modos básicos do existir da inautenticidade e autenticidade, assegura que a abertura angustiante, implica um compreender poder ser autenticamente em meio a outros que são no mesmo modo do ser-aí e dos demais entes, como a possibilidade em que o ser-aí neste modo, assume a si mesmo e o mundo a partir da responsabilidade desejada pela sua abertura autêntica. Os sentimentos orientam possibilidades existências por eles próprios abertas e são partilhados pelos que são no modo do ser-aí.

A característica afetiva do ser-aí é a própria disposição afetiva a qual se dá na cotidianidade, revelando a capacidade inerente ao ser-aí que é a possibilidade de ser afetado pelo mundo. Através da disposição o existente que está no mundo é revelado, e para o ser-aí o mundo não surge como algo meramente distante e objetivo, ou estranho ao ser-aí. A conotação afetiva deste modo de ser traduz-se por um “sentir-se” no mundo, por um encontrar-se no mundo como se é em possibilidades.

O ser-aí autêntico, isto é, envolvido em suas próprias possibilidades, não deve ser tomado enquanto compreensão com o empenho ético no mundo. Para ele, trata-se de encarar a fuga da comodidade da envolvimento cotidiana, da impessoalidade, enquanto compreensão própria do ser do ser-aí, ou seja, enquanto singularidade. Este é o papel da angústia na ontologia fundamental. Em seu modo de ser autêntico o ser-aí é capaz de compreender-se autenticamente, de projetar-se autenticamente, por que realiza uma compreensão autêntica da cotidianidade. Logo, na angústia, o ser-aí em seu modo de ser autêntico, além de reconhecer-se como ser-no-mundo finito, também reconhece o outro enquanto ser-aí, mesmo que, este outro, diferente de si mesmo.

O fenômeno da angústia direciona o ser-aí em suas próprias possibilidades, a partir disso, uma vez nelas disposto, o ser-aí encontra-se a partir de si mesmo no mundo. Neste estado de humor, o ser-aí surge para si mesmo no presente, dado que, em seu modo de ser autêntico, o ser-aí é compreendido propriamente em seu todo, também a temporalidade é vivenciada em seu modo originário pelo ser-aí. Na disposição, o ser-aí compreende-se como um ente que sempre foi

e ainda é, e assume constantemente aquilo que sempre foi. Já a angústia, enquanto disposição afetiva fundamental privilegiada, o que ameaça ao ser-aí é o nada, ou seja, neste sentimento, o ser-aí não se vê ameaçado por nenhum ente intramundano, por nenhum ente que esteja à mão ou simplesmente dado, pois em sua totalidade conjuntural, o mundo circundante perde seu significado. Porém, se torna necessário ao ser-aí que o ente simplesmente dado venha-lhe ao encontro, para que o nada não se revele como uma ameaça ao ser-aí. Na angústia coincidem o “com que” e “pelo que” ela se angustia. Em outros termos, neste sentimento privilegiado, não existe nada que angustie a angústia, bem como, não existe nada pelo que a angústia se angustie, exceto o fato de ser um ser-no-mundo de possibilidades, ou seja, o que angustia a angústia é o mundo mesmo. O ser-aí é conduzido, através da angústia, para o seu ser-no-mundo, para si mesmo. Na angústia o ser-aí se encontra em meio a sua própria finitude, por ser um ser entregue à morte e que não possui escolha sobre o mundo que o acolheu, nem mesmo sobre o seu próprio ser. Estar angustiado, por sua vez, é o mesmo que ser-no-mundo, isto é, o ser-aí se depara consigo mesmo frente a estranheza do mundo, onde tudo aparece para ele como sendo insignificante, por isso está sujeito a sua possibilidade mais própria que é de ser por ele mesmo no mundo. Mas não se trata de um recolocar no sentido de repetir ou recordar, ou mesmo de um esquecimento que se esquivava, mas antes significa: recolocar o que está-lançado. Logo, repetir se equivale a possibilidade de assumir-se em suas possibilidades mais próprias. Somente mediante a angústia o ser-aí pode escolher ser própria ou imprópria, pois é através desta que ele coloca-se diante de si mesmo e de suas possibilidades mais próprias. Nesse sentido, repetir enquanto possibilidade de assumir-se naquilo mesmo que lhe é mais próprio, adquire o sentido de poder ser o que já sempre tem sido e que continua sendo, mas com o detalhe de que agora assume sobre si mesmo a responsabilidade.

No que diz respeito aos sentimentos, pode-se ainda chamar a atenção para dois aspectos: a possibilidade de uma ética em Heidegger, e o problema do sentido do ser em geral. Neste último, Heidegger trata da relação entre a abertura proporcionada pelos sentimentos e o sentido do ser em geral, na obra *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*. Nesta, a temática dos sentimentos é explorada a partir da conexão existente entre a abertura da disposição e o escopo da história da metafísica. A relação entre a abertura proporcionada, de modo específico pelo tédio, e a temporalidade do ser em geral, se conecta a uma via estreita que conduz originariamente o ser-aí ao mundo. Em *Ser e Tempo*, Heidegger recupera o papel fundamental que os sentimentos têm

para a analítica do existente humano. Mas em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, os sentimentos são colocados no encaço do sem em geral, isto é, lançados para além do singularidade.

Segundo as considerações acerca da natureza das disposições afetivas, demonstra-se que é a partir da interpretação do tédio profundo que se obtém a base para as perguntas sobre o mundo, a finitude e a singularização. O tédio é tematizado como disposição afetiva fundamental, pois possibilita que o tempo seja ultrapassado, de modo que, o ser-á entediado, se depara com o vazio que à sua abertura originária possui. O ser-á somente pode entediar-se se tem tempo, tempo para entediar-se, para ser afetado pela proximidade originária.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BLATTNER, William D. Heidegger's debt to Jasper's concept of the Limit Situation. In: **Heidegger and Jaspers**. Olson, Alan (Org.). Philadelphia: Temple University Press, 1994, p. 153-165.

_____. **Heidegger's Temporal Idealism**. New York: Cambridge University Press, 1999.

CASANOVA, Marco Antônio. **Nada a caminho**. Impessoalidade, Nihilismo e Técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

COHN, Priscilla N. **Heidegger: Su filosofía a través de la nada**. Madrid: Ed. Ediciones Guadarrama, S. A. , 1975.

GELVEN, Michael. **A Commentary on Heidegger's *Being and Time***. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1989.

GUIGNON, Charles (edit.). **The Cambridge Companion to Heidegger**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão**. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. **Conceptos fundamentales**: curso del semestre de verano, Friburgo, 1941. Madrid, Espanha: Alianza, 1989.

_____. **Introdução à metafísica**. 2. ed. Rio de Janeiro-RJ: Tempo Brasileiro, 1969.

_____. **Sobre o problema do ser. O caminho do campo**. São Paulo-SP: Duas Cidades, 1969.

_____. **Conferências e escritos filosóficos.** São Paulo: Nova Cultural, 1989. 241 p. (Os pensadores).

_____. **Ser e tempo.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988. v.1.

_____. **Ser e tempo.** Petrópolis: Vozes, 1989. v.2.

_____. **El ser y el tiempo.** Tradução de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Chile: Editorial Universitaria, 1997.

_____. **Being and time.** Translated by Joan Stambaugh. New York: State University of New York Press, 1996.

_____. **Que es metafísica?.** Buenos Aires: Siglo Veinte, 1970.

_____. **Introducción a la Filosofía.** Tradução de Manuel Jiménez Redondo. 2 ed. Madrid: Cátedra, 1996.

_____. **The Metaphysical Foundations of Logic.** Translated by Michael Heim. Indiana: Indiana University Press, 1992.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

_____. **Heidegger.** New York: Oxford University Press, 1997.

MULHALL, Stephen. **Heidegger and Being and time.** London: Routledge, 1997.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger: Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal.** Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SCUNÄDELBACH, Herbert. **Filosofia en Alemania (1831-1933).** Madrid: Ed. Cátedra, 1991.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 1988.

TUGENDHAT, Ernst. La pregunta de Heidegger por el ser. In: **Ser-Verdad-Acción**: Ensayos Filosóficos. Barcelona: gedisa Ed., 1998, p. 97-124.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Tradução de João Gama. Lisboa: Piaget, 1996.